ISSN 1405-4752



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

MAL, CULTURA Y HERMENÉUTICA: UNA MIRADA POLIMORFA

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 9/No. 20/2004



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

MAL, CULTURA Y HERMENÉUTICA:
UNA MIRADA POLIMORFA

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 9/No. 20/2004



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL



es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental.

Certificado de licitud de título: 12786
Certificado de licitud de contenido: 10358
Reserva del título otorgado por la Dirección General de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102

Precio por ejemplar: $90.00
Suscripción anual (2 números): $170.00

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P.14420,
México, D.F.Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm

Impresión y distribución:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda núm. 3 bis,
Col. Molino de Rosas
México, D.F.,C.P. 01470, tel. 5680 2235

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada:
Alejandro Colín, *Intersticios*, 2004

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

La Revista *Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la *filosofía* (sección monográfica), el *arte* y la *religión* (3ª sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la *filosofía de la cultura*, la *hermenéutica filosófica*, el *pensamiento de inspiración cristiana* y la *tradición clásica* (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Este es el *perfil teórico* de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los *intersticios*: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

“Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el **intersticio**, en la disyunción entre ver y hablar.”

G. Deleuze

PRESENTACIÓN

El mal es un tema presente en la historia del hombre y en su pensar; por ello en esta edición de la revista encontraremos algunos artículos referidos a este problema y otros, al quehacer y a la reflexión del pensar mexicano, la hermenéutica y el pensamiento de inspiración cristiana, estos dos últimos, parte del perfil teórico de nuestra Escuela.

Edgar Eligio Ávalos abre la discusión sobre el problema del mal tratado desde la filosofía de la religión, de Kant, donde afirma que el hombre tiene una disposición natural al bien y que el mal por sí mismo no existe. El hecho de contravenir a la ley moral no es porque el hombre sea malo por naturaleza, sino que, al elegir libremente, puede autodeterminarse y ejercer esa voluntad que lo impele a cumplir la ley moral por amor a sí mismo, pues el hombre se considera un fin en sí mismo.

El cumplimiento de la ley moral, al parecer, no es suficiente y Teresa López de la Vieja escribe sobre la relación entre el mal y la solidaridad. Pone en la mesa la discusión sobre cómo ciertas acciones, tales como mentir, sobornar, robar, falsificar, permitieron salvar la vida de algunos judíos durante el holocausto. La libertad de actuar llevó a contravenir las leyes y las reglas establecidas, con el fin de salvar la vida de los perseguidos y condenados, con lo cual se hizo patente el altruismo y la solidaridad y se mostró un modo particular del ethos *humano en ese periodo del transcurrir histórico.*

A continuación, Ignacio Ortiz se refiere al dualismo ético desde el filosofar mixteco. El mal y el bien tienen un

origen común, es decir, la bondad y la maldad son ingénitas en el mundo, por lo que el hombre deberá hacer frente a esa condición dual presente en su cosmología y, por ende, en su ethos.

Posteriormente se amplía el debate sobre el ejercicio filosófico en México en una trilogía contestataria, cuyo tema central es la posmodernidad mexicana: sus condiciones de posibilidad y su impacto en el quehacer filosófico mexicano contemporáneo.

En el primer artículo de esta trilogía, Guillermo Hurtado pregunta si existe una posmodernidad mexicana, pues a su juicio no hemos llegado a la modernidad; para Hurtado ha habido cinco momentos históricos con tendencia a la modernidad, pero nunca concluidos; de tal manera que la modernidad podría pensarse como un proceso continuo y sin ruptura. Así pues, nos enfrentamos a una realidad mexicana moderna y posmoderna a la vez. Asimismo, critica el uso de la analogía en el concepto del mestizaje al que recurren Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán como un término intermedio entre el universalismo y el particularismo cultural.

Beuchot, en su artículo, responde a Hurtado haciendo énfasis en la "hermenéutica analógica basada en la analogía de proporcionalidad [que] tendría que dejar el margen lo más amplio posible de interpretaciones, todas proporcionales, proporcionadas, pero que podrían irse al infinito, por aquello de así sucesivamente. Habría un efecto de paridad, de igualación, que daría la razón a cada una, aun fuera de manera sólo proporcional. En cambio, la analogía de atribución obligaría a establecer una jerarquía o gradación de interpretaciones, con mayor o menor aproximación a la verdad textual o al texto interpretado".

Arriarán, por su parte, expresa la impropiedad de establecer que las categorías modernidad y posmodernidad son inaplicables al discurso filosófico mexicano, puesto

que son correspondientes a otras culturas, lo cual termina siendo falaz.

Por otro lado, María del Rayo Ramírez parte de un análisis crítico de los tres escritos anteriores, y se centra en la pregunta: ¿modernidad o posmodernidad para la realidad mexicana?, sin dejar de lado el proyecto de nación implicado en la pregunta. Tal proyecto de nación, supone no sólo una discusión filosófica, sino también política y económica no excluyente de los pueblos indígenas, y que busque el respeto a la convivencia humana con libertad, justicia y responsabilidad. De este modo, se cierra momentáneamente la polémica abierta por Hurtado.

Después de las reflexiones filosóficas en México, el enfoque se dirige ahora a la hermenéutica, con el texto de María Eugenia Borsani, quien resalta los aportes de ésta en la filosofía de la ciencia al enunciar que la tradición hermenéutica no tiene interés en acrecentar el distanciamiento entre las ciencias naturales y las humanidades, sino, más bien, integrar la relación entre ambas.

El siguiente artículo, escrito por Rodrigo Guerra, reflexiona sobre los retos que tiene por delante la filosofía cristiana: inmovilismo, superación y desarrollo. Para ello, propone realizar una segunda navegación, es decir, tomar los remos cuando el viento ya no sople suficientemente e impulse la nave, de tal manera que no sólo se requiera de un esfuerzo académico para enfrentar los retos y superar el estancamiento, sino de una experiencia de vida en el filosofar concreto.

En la sección "Arte y religión", Juan Carlos Orejudo encamina nuestra atención al poeta Baudelaire y a su obra Las flores del mal, *en donde se observa a la representación del espíritu del mal tomar el camino individual y de la desdicha del hombre solitario, pues el autor no cree en el triunfo del bien sobre el mal; en su obra sólo enuncia y denuncia una conciencia de mal en su época.*

Finalmente, aparecen dos reseñas. En la primera, realizada por María Consuelo Villanueva sobre el libro Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana, *de Alejandro Tomasini, la autora considera que el texto reincide en la labor exegética y de aplicación efectiva del pensamiento de Wittgenstein, pues el reconocido estudioso wittgenisteiniano hace un detallado análisis de los problemas centrales de la teoría del conocimiento con relación a la teoría propuesta por Wittgenstein. En la segunda reseña, Ángel Alonso presenta el texto de Ana María Echeverri titulado* Arte y cuerpo. El cuerpo como objeto en el arte contemporáneo, *el cual se distingue por un lenguaje sencillo y claro; el tema central es el cuerpo como objeto de reflexión y contemplación, considerado también como vía de comprensión del hombre.*

CYNTHIA FALCON FERRUSCA

I. MAL, CULTURA Y HERMENÉUTICA: UNA MIRADA POLIMORFA

KANT Y EL TEMA DEL MAL EN *LA RELIGIÓN*

Edgar Eligio Ávalos Soto*

El presente estudio se basa en la idea del mal en la naturaleza humana expuesta por Kant en su libro La religión dentro de los límites de la mera razón. *Este análisis se circunscribe a los conceptos principales que Kant emplea para presentar el problema: la disposición, la propensión y el instinto. Antes de abordar tales conceptos, se señala que la doctrina del mal radical, por un lado, tiene su origen en el pensamiento anterior a la obra referida y, por otro lado, que tal doctrina nada tiene de incompatible con su tesis de la autonomía de la voluntad en la elección de una máxima. Por el contrario, el mal radical en la naturaleza del hombre tiene como origen la idea de la libre elección en el incentivo opuesto a la ley moral, pues de otra manera, el mal no podría ser imputado. La finalidad es explicar de manera precisa las afirmaciones de Kant respecto de la radicalidad del mal moral en el hombre, así como su propensión natural a éste.*

El tema del mal es uno de los tópicos más interesantes y polémicos dentro de los problemas de la religión. Las preguntas que suscita ponen en cuestión la existencia del hombre y el trato con sus demás congéneres, así como la incertidumbre de su finalidad en el mundo. Un autor imprescindible para comprender y acotar este tema, al menos desde la perspectiva moral, es Immanuel Kant (Königsberg, Alemania; 1724-1804). El escritor alemán sólo publicó una obra que aborda específicamente el tema de la religión, titulada *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

El gobierno del emperador Federico Guillermo II censura este escrito, por lo que su autor se abstiene de participar en debates religiosos hasta el fallecimiento de aquél. El problema de Dios no era un tema nuevo dentro de la reflexión de Kant; lo aborda desde sus

* Universidad Latina, México.

primeros trabajos como son *Historia natural universal y teoría del cielo* (1755); *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763); y, posteriormente, en un apartado dentro de la *Crítica de la razón pura* (1781), por mencionar algunos. El trabajo de *La religión* provocó diversas sorpresas entre sus contemporáneos,[1] sorpresas que incluso aún manifiestan los críticos que encuentran inconsistencia en el pensamiento de Kant.

Sin duda, *La religión* trata diversos temas polémicos, entre los que destaca el problema del mal en la naturaleza humana y la supresión de la Iglesia institucional para el surgimiento de la comunidad ética, vista como el pueblo de Dios en la tierra. Tampoco se puede dejar de mencionar la postura de Kant acerca de la idea de la fe y la idea de Dios como supremo legislador y juez de todos los mandamientos.

Pero definitivamente es el problema del mal el *leitmotiv* más interesante y polémico de la obra y uno de los temas irresueltos en la *Crítica de la razón práctica.* José Gómez Caffarena menciona en el prólogo a *La contienda entre las facultades* que:

> El mismo Kant ha podido dar pie a un malentendido al asegurar a su amigo Stäudlin, en carta del 4-5-1793, que la *religión* [...], como respuesta a la tercera gran pregunta, "¿Qué me cabe esperar?" cerraba su proyecto —algo que podría entenderse como incluyéndola en el proyecto criticista [...]—. Pero es claro que tal proyecto se cierra con la *Crítica del juicio*.[2]

Aquí lo más importante no es determinar si efectivamente este proyecto concluye con la última *Crítica* o no; este comentario señala, más bien, que el surgimiento del libro de *La religión,* como respuesta a la tercera pregunta, no es un proyecto repentino; contrariamente manifiesta ser un tema gestado con mucha anterioridad y, si en palabras de Caffarena la tercera pregunta terminaba cuando surge la última *Crítica,* también es justo decir que el tema no concluye ni fue resuelto; mejor aún, se amplía con el nacimiento de *La reli-*

---

[1] En la nota número uno del capítulo ocho, Henry Allison menciona las críticas de autores como Schiller, quien en una carta cataloga de escandalosa tal obra; así como una carta de Goethe a Herder, la cual tacha la teoría del mal radical de injustificada y la considera un vergonzoso estigma para el pensamiento filosófico kantiano. *Vid.* Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 270.

[2] Immanuel Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [trad. Roberto Rodríguez Aramayo], Madrid, Trotta, 1999, p. 13, nota 12.

gión. El mismo Caffarena considera que el tema de *La religión* tiene sus raíces en el pensamiento y en los escritos anteriores, mas éste debe ser visto como consecuencia, el cual "parte de ya [*sic*] de las elaboraciones sistemáticas que Kant proyectó siempre para después de su obra".[3] Caffarena también se apoya en una cita de la segunda *Crítica,* tanto para argumentar que la tercera pregunta se cerraba con el proyecto criticista, como para decirnos que *La religión* venía de su sistema anterior:

> De esta manera conduce la ley moral, a través del concepto del bien supremo como objeto y fin final de la razón pura práctica, a la *religión,* es decir, al *conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos: no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí contingentes de una voluntad ajena,* sino como esenciales *leyes* de cada voluntad libre para sí misma, que deben, no obstante, ser miradas como mandamientos del ser supremo, por cuanto nosotros sólo podemos esperar el supremo bien de una Voluntad moralmente perfecta (santa y bondadosa) y al mismo tiempo todopoderosa; siendo así que el proponernos el bien supremo como objeto de nuestros esfuerzos es algo que la ley moral nos hace obligatorio [mientras que] la esperanza de alcanzarlo nos viene de la concordancia con dicha Voluntad.[4]

Sin duda, la *Crítica de la razón práctica* es un libro que revela las más importantes materias que Kant continuaría en *La religión*, pues, si bien esta segunda *Crítica* expone cómo la voluntad puede ser autónoma en el cumplimiento de la ley moral mediante el deber o el respeto, subyace de manera subterfugia el motivo que genera el incumplimiento de la ley, su suspensión o, lo que es peor aún, su sumisión a un incentivo distinto al que la ley se da a sí misma; esto no puede ser otro hecho que el mal moral en la naturaleza humana.

Los investigadores Jean-Louis Bruch y Henry Allison también apoyan la idea de que la doctrina del mal radical no aparece repentinamente. El primero menciona en *La philosophie religieuse de Kant* que los elementos reunidos para conformar la teoría del mal provienen de anteriores trabajos como *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de las magnitudes negativas*; la determinación del imperativo moral de la *Fundamentación de la metafísica de las cos-*

---

[3] *Ibidem*, p. 16.

[4] *Ibidem*, p. 17.

tumbres y del esbozo de una filosofía de la historia, caracterizada en diversos opúsculos de 1784 a 1786.[5] Mientras, el segundo, Allison, apunta en el apartado sobre el *mal radical* —que él mismo intenta demostrar— que la doctrina del Mal radical no sólo está en acuerdo con los principios básicos de la propia filosofía moral de Kant, sino además es su consecuencia.[6]

Para la mayoría de los estudiosos, el filósofo de Königsberg representa el último pelagiano, debido a su interpretación del mal. Esta consideración es producto de la coherencia de su pensamiento ético y religioso, pues nada le es tan valioso como la necesidad de salvaguardar la autonomía de la voluntad, lo cual, para algunos de sus críticos, pierde fuerza y consistencia en el libro de *La religión* al situar a Dios como único y supremo legislador de todos los mandamientos. La cuestión se acentúa debido a las afirmaciones que Kant hace respecto a la naturaleza humana: hay "*un mal radical* innato", "el hombre es malo *por naturaleza*", "hay en el hombre una propensión natural al mal" y finalmente, a este mal "no se lo puede *exterminar* por las solas fuerzas humanas".

Nosotros nos abocaremos a explicar cómo debemos entender estas afirmaciones que además tienen como base un mismo fundamento. Sería erróneo analizarlas desde la idea del pecado original de los primeros padres de la humanidad, ya que Kant critica esta postura porque elimina tanto la libertad como la responsabilidad del sujeto en la determinación de sus acciones, pues de qué infracción podría inculparse a alguien si éste ha nacido culpable y malvado debido a una falta que ha heredado. De igual manera, Kant señala que las sensaciones por sí mismas ni son malas ni pueden conducirnos ellas mismas al mal. De modo que el hombre tiene *una disposición original al bien en la naturaleza humana,* con tres vertientes de acuerdo con su fin: la primera es la disposición del hombre para la *animalidad* como ser *viviente;* la segunda es la disposición para la *humanidad* del mismo, como ser viviente y a la vez *racional;* por último, la disposición para su *personalidad,* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*.

La primera disposición no necesita de la *razón* para realizarse y puede definirse como *amor a sí mismo*. Esta disposición se encarga

[5] Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Francia, Edition Montaigne, 1968, p. 48.

[6] *Cfr.* H. Allison, *Kant´s Theory of Freedom,* p. 147.

de la protección del sujeto, de la conservación y propagación de la especie mediante la reproducción sexual y, por último, del impulso a vivir en sociedad.[7] La segunda disposición, aunque se basa a su vez en el amor a sí mismo, integra la participación de la razón; el sujeto percibe en los otros una felicidad que quiere para sí, *compara* y busca *procurarse un valor en la opinión de los otros*.[8] La tercera y última disposición acentúa el hecho de determinación del sujeto mediante el respeto a la ley; la personalidad es "la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*".[9]

Sobre las dos primeras disposiciones pueden *injertarse* males particulares. En la primera disposición, carente de razón, el sujeto no tiene en sí la posibilidad de determinación única de sus actos, sólo vive en un estado de animalidad, por lo que no puede inculpársele ni el bien ni el mal que resulte de sus acciones; los males que de ésta pueden derivar son llamados *vicios bestiales*, los cuales consisten en una fuerte participación del cuerpo: la *gula*, la *lujuria* y la *salvaje ausencia de ley* (en la relación con otros hombres).[10] En la segunda disposición, la razón se utiliza como medio para lograr el mismo grado de felicidad que se ve en el otro. Kant agrega que en esta disposición impera, en un principio, la búsqueda de igualdad, pero al no conceder el sujeto "a nadie superioridad sobre [sí] mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla [...] surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros".[11] En esta disposición pueden surgir males que Kant nombra vicios de la *cultura*. En su más alto grado de expresión puede llamárseles vicios diabólicos: la *envidia*, la *ingratitud*, la *alegría del mal ajeno*, etcétera.[12] Las disposiciones finalizan con la que se refiere a la personalidad. Ésta expresa la característica esencial del hombre, el sentimiento de respeto por la ley moral. No obstante que Kant no lo mencione, estas tres disposiciones marcan un camino ascendente hacia el bien en la naturaleza humana, trazado por el paso de la animalidad al empleo posterior de la razón, aunque en un

---

[7] I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* [trad. Felipe Martínez Marzoa], Madrid, Alianza editorial, 2001, p. 44.

[8] *Idem*.

[9] *Ibidem*, p. 45.

[10] *Ibidem*, p. 44.

[11] *Idem*.

[12] *Ibidem*, p. 45.

primer momento sea como medio para arribar, más adelante, al sentimiento de respeto por la ley moral.

Para Kant, es evidente que la naturaleza física no es el fundamento último y determinante de las acciones malas, no obstante que éstas tengan, en parte, residuos de su participación. El mal moral es tal porque el sujeto elige como regla de su acción una opuesta a la ley moral. Esta manera de caracterizar el mal muestra que éste solamente corresponde a las acciones humanas y que nada externo podrá señalarse como tal. De esta forma, se descartan los actos de los animales y cualquier tipo de fenómeno natural. Kant emplea dos conceptos básicos para la explicación del mal en la naturaleza del hombre: la propensión y el instinto. Por propensión entiende Kant: "el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación". Además agrega en una nota a pie de página: "*Propensión* es propiamente sólo la *predisposición* a apetecer un goce: la propensión, cuando el sujeto ha hecho la experiencia de este goce, produce inclinación a él".[13]

La idea de la propensión en la naturaleza humana parece perfilarse ya desde el conflicto planteado por Kant entre la ley moral y la *criatura* humana en la *Crítica de la razón práctica*, en donde el hombre, visto como criatura, nunca se halla libre de "deseos e inclinaciones, los cuales, dependiendo de causas físicas, no concuerdan de por sí con la ley moral",[14] y requiere que ésta se dé siempre como coacción de impulsos físicos. Es innegable la constante tensión o lucha existente entre la ley moral y el sujeto moral, quien, al no hallarse nunca totalmente libre de sus *deseos* e *inclinaciones*, jamás podrá acceder, en el mundo, a la santidad, sino sólo a la virtud, ya que la santidad es la eliminación de esa tensión o lucha al haber plena correspondencia entre la voluntad del sujeto y la ley moral; lo anterior, además, implica necesariamente la supresión de la parte física del hombre (un absurdo) y vuelve indispensable, en el pensamiento kantiano, la extensión de la vida mediante la inmortalidad del alma:

> Pero la plena conformidad de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo sensible en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progre-*

---

[13] *Ibidem*, p. 46.

[14] I. Kant, *Crítica de la razón práctica* [trad. Dulce María Granja Castro], México, Porrúa-UAM, 2001, p. 84.

> *so* que va hacia el *infinito*, hacia esa plena conformidad, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad.[15]

Ese progreso práctico no es otro que el mejoramiento moral del sujeto, que va de lo ínfimo a lo excelso en un esfuerzo que lo proyecta hacia lo infinito y que, como subraya Kant, "sólo es posible suponiendo una *existencia* que continúe hasta lo *infinito*, y una personalidad del mismo ser racional (lo cual se llama inmortalidad del alma)".[16] La voluntad que busca estar en conformidad con la ley moral aun en el infinito tiene un objeto final: el supremo bien.

De modo que la propensión, como arriba se señala, es *fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación* en la medida en que el hombre, como *criatura*, siempre tendrá deseos e inclinaciones. Hay que agregar que si bien *ser propenso a* tiene como base los deseos e inclinaciones provenientes de la parte física del hombre, la propensión por sí misma tampoco es suficiente para incriminar al hombre por el mal. En este punto, el término instinto se vuelve de suma importancia para despejar la idea de la naturaleza mala del hombre. Kant señala que:

> Entre la propensión y la inclinación, que supone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tiene aún concepto alguno (como el impulso industrioso en los animales o el impulso hacia el sexo).[17]

Los términos propensión e instinto son la clave para comprender la idea del mal moral. Si bien Kant menciona que el instinto se ubica entre la propensión y la inclinación, en realidad, la relación entre propensión e instinto es más estrecha; se codeterminan en cuanto la inclinación requiere de la experiencia, ya que señalan anticipadamente un impulso a *hacer algo* o *gozar de algo*. El hombre, aun sin conocer ni tener concepto alguno de su objeto de apetencia, siente con antelación el deseo de éste (como lo industrioso en los animales y el sexo en el hombre) y sólo a partir de su conocimiento puede surgir la inclinación, que podrá derivar en una acción mala.

---

[15] *Ibidem*, p. 122.

[16] *Idem*.

[17] *Cfr.* I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 46.

De modo que si "el hombre es malo *por naturaleza*" y, además, existe en él "*un mal radical* innato", se debe a que su propia naturaleza dotada de instinto lo hace *propenso a*, lo mueve hacia la *búsqueda de*; por esa razón, subrayábamos anteriormente la tensión entre la ley y el hombre, en donde ésta sólo pueda darse como coacción de los deseos, pues la propensión y el instinto son terreno arenoso para el buen andar de la ley. Por ello, no es extraño que Kant diga que a este mal "como propensión natural no se lo puede *exterminar* por las solas fuerzas humanas", en cuanto equivaldría a eliminar la parte física del hombre.

Kant no está buscando la acción mala que surge en el tiempo y que tiene como antecedentes los deseos e inclinaciones. Esto equivaldría a la eliminación de la voluntad de autodeterminarse, es decir, a la eliminación de la libertad del sujeto moral para elegir su propia máxima. Aunque el sujeto decida contravenir el mandato de la ley moral, no puede ser resultado de su parte física, pues incluso para que esto suceda es necesario que el mismo sujeto haya elegido tal incentivo como máxima de su acto:

> La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si *no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse).[18]

Éste es uno de los rasgos característicos de la filosofía kantiana y que la filosofía de la religión preserva: la libertad del sujeto para determinar su propia voluntad. Asimismo, el empleo que Kant hace de los conceptos disposición, propensión e instinto, muestra que, a diferencia del bien, el mal no existe por sí mismo en el hombre, lo cual se acentúa en el capítulo que Kant intitula "De la disposición original al bien en la naturaleza humana". Porque el hombre, ya desde su estado de naturaleza más ínfima (la disposición animalidad), tiende por sí mismo hacia el bien. Esto no equivale a creer que debemos esperar de manera pasiva el arribo de nuestra naturaleza a la *personalidad*. Kant es bastante explícito sobre este punto; el hombre debe estar dispuesto a forjarse esa personalidad, que es el sentimiento de respeto por la ley moral; debe hacer suya en cada una de sus máximas el incentivo del respeto por la ley, de lo contrario jamás

---

[18] *Ibidem*, p. 46.

logrará ese ascenso a lo moral. En el hombre, el bien es un fin en sí mismo al que se tiende desde la naturaleza misma, de modo que, si en el hombre existe esa posibilidad de cumplir la ley por el sentimiento de respeto:

> Es posible únicamente por cuanto el libre albedrío lo admite en su máxima, es calidad de un albedrío tal el carácter bueno; el cual como en general todo carácter del libre albedrío, es algo que no puede sino ser adquirido, pero para cuya posibilidad ha de estar presente en nuestra naturaleza.[19]

Es esta peculiaridad del concepto disposición de la que carece, tanto la propensión, como el instinto; el hombre tiende por sí mismo al bien en cuanto es producto del sentimiento de respeto por la ley, mientras que el mal moral no es ningún fin en sí mismo; contrariamente, es la detención o suspensión momentánea de la finalidad de la ley moral. La propensión y el instinto, sin embargo, no son por sí mismos malos; lo que generan es la tensión o lucha con la ley moral en cuanto el hombre es una criatura con deseos e inclinaciones; mas en nada de esto se halla el mal. El mal siempre tendrá que ser producto de una decisión, de la elección libre de un sujeto que decide contravenir el mandato de la ley moral aun cuando ésta tenga residuos en la parte física del hombre mediante el instinto o la propensión. De lo contrario, se pone en peligro, tanto la idea de la libertad, como la de responsabilidad del sujeto, puesto que se tendría un contenido material para la elección de la máxima, incluso cuando este contenido fuera para el mal. Por ello, es imposible situar el origen del mal en cuanto es una acción libremente realizada por el libre arbitrio. Kant argumenta una inversión de las máximas, donde la máxima por el respeto a la ley se subordina a una opuesta, dada por el amor a sí mismo.

Para esto, existen tres posibilidades circunscritas en tres grados distintos de la propensión: la *fragilidad*, la *impureza* y la *malignidad*. La primera consiste en una falta de fuerza para sostener la máxima pura; objetivamente se acepta como único incentivo, mientras que subjetivamente no es suficiente, por lo que se le abandona por otra máxima opuesta a la ley moral.[20] La segunda radica en la mezcla de incentivos dentro de la máxima, ya sea para su cabal acep-

---

[19] *Ibidem,* p. 45.

[20] *Ibidem,* p. 47.

tación o su cumplimiento. Aunque la máxima recién adoptada sea producto de la ley, se le adhieren contenidos materiales que, aun no contraviniéndola, no cumplen desde la pura forma.[21] Kant finaliza con la *malignidad*, también llamada el *estado de corrupción* del corazón humano (o *perversidad* del corazón humano), que se refiere a la suspensión de la ley moral por la adopción de incentivos opuestos a ella. En esta propensión:

> [Se] invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo, el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a su intención moral) y por ello el hombre es designado como malo.[22]

La distinción entre las tres propensiones muestra claramente la separación que existe entre las dos primeras y la propensión a la malignidad. Las dos primeras tienen como punto de origen la forma pura de la ley, sin embargo, la forma se va perdiendo posteriormente por la fragilidad del sujeto o por la contaminación, o mezcla de la máxima. Mientras, la propensión a la malignidad tiene como origen la inversión completa de la ley moral a un incentivo opuesto a la ley. "Por lo tanto, una propensión al mal sólo a la facultad moral del albedrío puede ir ligada"[23] y, si el libre albedrío puede ir en contracorriente a la ley moral, se debe a la tensión entre la ley moral y el hombre, la cual abre un espacio que permite la inversión o subordinación de la máxima moral a una máxima proveniente del amor a sí mismo:

> Encontramos nuestra naturaleza, como seres sensibles, constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear [...] se impone ante todo, y nuestro yo patológicamente determinable, aunque es totalmente inadecuado mediante sus máximas para una legislación, a pesar de ello, como si constituyese todo nuestro yo, se esfuerza por hacer valer sus pretensiones como primeras y originales. [A]Esta tendencia a hacer de sí mismo, de acuerdo con los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio, el fundamento determinante objetivo de la voluntad general, se le puede llamar *amor propio*.[24]

---

[21] *Ibidem*, pp. 47-48.

[22] *Ibidem*, p. 48.

[23] *Ibidem*, p. 49.

[24] *Cfr.* I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 74.

El hecho es que la razón da la ley moral desde la forma pura y el plano nouménico; al entrar en el hombre como ser físico, se contamina mediante la fragilidad del sujeto, así como desde la mezcla en la máxima auspiciada por el amor a sí mismo que se basa en la autocomplacencia o en su propia felicidad. De tal manera, el amor a sí mismo es lo que posibilita la aparición del mal moral en cuanto es lo que permite la inversión de las máximas.

> Por lo tanto, la diferencia –esto es: si el hombre es bueno o malo— tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro*. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío.[25]

Es por ello que la tensión entre la ley y el sujeto permite que la propensión sea *fundamento de la posibilidad de una inclinación*, debido a que el amor a sí mismo del hombre encuentra en la parte física el incentivo suficiente para esa inversión, siempre hecha desde el acto libre de la voluntad en la elección de la máxima. Esto justifica que Kant haya dicho: "si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal".[26] Por consiguiente, el hombre siempre deberá estar en lucha con su propensión e instinto y únicamente tendrá la virtud como recompensa en el mundo. Tal virtud, desde la idea de la esperanza kantiana, proyecta para ese sujeto virtuoso el mérito de ser feliz.

---

[25] *Ibidem,* p. 56.

[26] *Idem.*

MAL Y SOLIDARIDAD

Teresa López de la Vieja*

¿Quién recuerda a Otto Weidt y sus listas *para su fábrica de Berlín? Personas de muy distinta procedencia, nacionalidad, ocupación, edad, sexo, creencias no dudaron en mentir, robar, falsificar, sobornar, cometer delitos y asumir riesgos para proteger a judíos en peligro de muerte. Demostraron que los individuos son capaces de todo. Del mal cotidiano, del altruismo cotidiano también. En las páginas siguientes se recogen ambas perspectivas, el mal y la solidaridad. Quienes brindaron su ayuda a las víctimas fueron en contracorriente a las leyes e incluso a sus propios intereses. Resistieron. Sin embargo, el silencio y el olvido terminaron por ensombrecer la vida de quienes habían optado tan generosamente por la solidaridad cotidiana. ¿Era racional ayudar a los perseguidos, ignorando las circunstancias externas? Quienes ayudaron a los que estaban en peligro dejaron tras de sí una lección sobre el significado del altruismo y de la solidaridad.*

Las atrocidades de la historia contemporánea han demostrado la capacidad expansiva del mal. Éste llegó hasta lo cotidiano, adquiriendo incluso formas banales, tal como señaló en su momento Hannah Arendt.[1] La hora cero, la hora de la liberación en 1945, permitió que salieran a la luz datos e imágenes de una enorme crudeza. El daño producido había sido extenso y duradero, por eso tuvieron mayor valor los actos de resistencia de algunos ciudadanos, altruistas y generosos con las víctimas. Por el contrario, los crímenes dieron la medida de la culpa, de la violencia y de la complicidad de quienes contribuyeron al daño, tanto en lo grande, como en lo cotidiano. Precisamente por esto, aquellos hechos trágicos mostraron los efectos positivos de la conducta solidaria, que

---

*Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca, España.

[1] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Penguin, 1994, p. 287.

resiste y pone barreras al mal, puesto que, en el centro de la tragedia y entre el conformismo general, una minoría de ciudadanos siguió los dictados de su conciencia y de sus principios. Se comprometieron a fondo con el bienestar de otros. Y, sin embargo, ¿quién recuerda a Otto Weidt[2] y sus *listas* para su fábrica de Berlín? Irene Gut Opdyke[3] escondió en su vivienda y logró salvar a más de una decena de judíos. Ya había tratado de ayudar a los habitantes del *ghetto* de Radom, en Polonia. ¿Quién lo recuerda? Personas de muy distinta procedencia, nacionalidad, ocupación, edad, sexo, creencias no dudaron en mentir, robar, falsificar, sobornar, cometer delitos y asumir riesgos. Lo hicieron con la intención de proteger a judíos en peligro de muerte. Se comprometieron, fueron solidarios, compasivos, altruistas.[4] En la mayoría de los casos, ni siquiera conocían a quienes habían irrumpido de golpe y para siempre[5] en sus vidas. Las *listas* libraron a unos pocos supervivientes de una muerte segura.

Las listas confeccionadas por O. Schindler, por G. Perlasca, por Raoul Wallenberg o por A. Sanz-Briz demostraron, efectivamente, que los individuos son capaces de todo: del mal cotidiano y del altruismo cotidiano también. En las páginas siguientes se recogen ambas perspectivas, el mal y la solidaridad en situaciones extremas. Se trata de una de las lecciones más claras de la historia contempo-

---

[2] Inge Deutschkron, *Ich trug den gelben Stern*, Köln, Wissenschaft und Politik, 1978, pp. 95-108.

[3] Irene Gut Opdyke fue hecha prisionera por los alemanes y fue obligada a trabajar para ellos. Aprovechó, sin embargo, esta situación para intervenir en favor de los judíos que aún quedaban en la ciudad de Ternopol. *Vid.* "Only a Girl", en *In my Hands*, London, Corgi Books, 1999, pp. 130-136.

[4] Robert Nozick considera que el holocausto fue un verdadero cataclismo. *Vid. The Examined Life*, New York, Simon & Schuster, 1989, pp. 236-242; Elie Wiesel insiste en la singularidad del holocausto. *Vid. Et la mer n´est pas remplie*, Paris, Du Seuil, 1996, pp. 110-119. Este mismo tema ha sido comentado por S.Kohlhammer. *Vid.* "Über Genozid, moralische Ressourcen und Belange der Gegenwart", en *Merkur*, 627, 2001, pp. 586-596. Reyes Mate sostiene que Auschwitz tiene mucho que ver con la actualidad. *Vid.* "Noticias políticas del campo de concentración", en *El País,* 13 de mayo de 2000, pp. 14-15; *De Atenas a Jerusalen*, Madrid, Akal, 1999, pp. 5-9.

[5] Eva Fogelman ha analizado el comportamiento de quienes protegieron a las víctimas del nacionalsocialismo. Esta autora, hija ella de supervivientes de los campos, ha señalado que las decisiones marcaron el futuro de aquellos héroes anónimos. *Vid.* "Nach dem Krieg", en *Wir waren keine Helden*, München, DTV, 1998, pp. 267-292. Sobre el tema del altruismo, *Vid.* Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970, pp. 79-89.

ránea: *1)* Para las víctimas de una persecución sistemática durante los años del nacionalsocialismo, la ayuda de otros o de alguna organización clandestina representaba una auténtica oportunidad. Tal vez la única oportunidad para sobrevivir al internamiento o al exterminio, al mal cotidiano. Quienes brindaron su ayuda a las víctimas fueron contra corriente a las leyes e incluso a sus propios intereses. Resistieron. Fueron altruistas y solidarios a pesar del peligro que corrían al comprometerse con quienes estaban en peligro. Así actuaron Irene Gut Opdyke, André Trocmé, Otto Weidt, R. Wallenberg, A. Sanz Briz... ¿Cuáles fueron sus motivos? El rechazo de lo que veían, de lo que sabían. En mayor o menor medida, sí conocían lo que estaba ocurriendo tras las alambradas y en el *ghetto*. Su sentido de la integridad, de la propia identidad,[6] sus ideas sobre la justicia y su altruismo fueron decisivos para quienes eran víctimas de la tragedia. *2)* Algunos se salvaron gracias a la solidaridad de los justos, hombres, mujeres e incluso niños que tanto arriesgaron durante esta época. ¿Qué sucedió más tarde? Después de 1945, el silencio y el olvido, cuando no la persecución, terminaron por ensombrecer la vida de quienes habían optado tan generosamente por la solidaridad cotidiana. 3) La *hora cero* marcó un punto de no retorno para todos. Para bien y para mal. Los supervivientes trazaron, sin haberlo querido, la borrosa línea que se puede dibujar entre la culpa y la generosidad. Al mismo tiempo, quienes los habían ayudado, *los justos*, dibujaron una línea irregular, pero nítida, entre el mal y el bien. ¿Por qué lo hicieron? ¿Era racional ayudar a los perseguidos, ignorando las circunstancias externas?[7] Los justos resistieron con tenacidad las presiones, ayudando a quienes estaban en peligro. Dieron también una lección sobre el altruismo y la solidaridad.

La historia contemporánea demuestra que la diferencia entre el mal y el altruismo estuvo en las *listas* de Otto Weidt, en la generosidad de Irene Gut, de André Trocmé... Sin embargo, muchos datos sobre los *hombres justos* —hombres, mujeres, niños— nunca salie-

---

[6] Samuel Oliner y Pearl Oliner han analizado los motivos de las personas que salvaron a los judíos durante aquella etapa, contrastando datos y reuniendo entrevistas. *Vid.* "The Enduring Significance of Altrustic Acts", en *The Altrustic Personality*, New York, The Free Press, 1988, pp. 223-248.

[7] Jon Elster analiza esta conducta de cooperación. *Vid. El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 216-223. Para el tema del altruismo, el aprendizaje de conductas desinteresadas, *vid.* Radke Yarrow, M., Scott *et al.*, "Learning Concern for Others", en *Developmental Psychology*, 8, 1973, pp. 240-260.

ron a la luz. Casi todos han sido olvidados. Por ejemplo, México fue, durante aquellos años, un generoso país que acogió a muchas personas,[8] a pesar de lo cual ¿se conoce todo lo que significó el exilio judío en este país? Hay que tener en cuenta, además de esto, que la segunda generación,[9] los hijos de los supervivientes, han estado marcados por el tabú de un pasado doloroso. Del pasado no se quería o no se podía hablar. Por todo ello, parece que hace falta cierta distancia para reconstruir lo sucedido durante aquella etapa, con el fin de reconocer los efectos positivos y duraderos de los comportamientos morales. La moralidad en épocas oscuras. Pese a todo, pese a los riesgos, hubo una minoría que se guió por criterios distintos de los de la mayoría. Hubo algunas muestras de solidaridad: mujeres y hombres solidarios, altruistas,[10] ayudaron a quienes ya habían sido condenados por la maquinaria de aniquilación. Los motivos y las consecuencias de tal elección siguen aportando, todavía hoy, una información valiosa sobre el significado de la conducta moral.

Resistencia ante el mal

A finales de diciembre de 2000, la prensa húngara y la agencia Reuters[11] difundieron la noticia de que probablemente R. Wallenberg seguía todavía vivo. ¿Un rumor más sobre el diplomático desaparecido? Casi nadie recordaba ya el *caso Wallenberg*. Como diplomático sueco, estuvo acreditado en Budapest durante la guerra, donde desempeñó las tareas humanitarias que le habían sido encomendadas.

[8] Marcus Patka se ha ocupado de este episodio. México acogió a tres mil exiliados de lengua alemana entre 1933 y 1942, apoyando las numerosas actividades realizadas por la Liga pro Cultura Alemana. *Vid. Zur Nahe der Sonne*, Berlin, Aufbau Taschenbuch, 1999, pp. 29-45

[9] E. Wiesel refiere la emoción que sintió durante un encuentro con hijos de supervivientes, *op. cit.*, p. 38.

[10] Debórah Dwork, "Lamed-Vovniks of Twentieth Century Europe: Participants in Jewish Child Rescue", en Michael Geyer, John Boyer, *Resistance Against the Third Reich. 1933-1990*, pp. 89-118. Según las conclusiones a las que ha llegado el programa dedicado a este tema, en Yad Vashem –Department for the Righteous—, aproximadamente 16 000 personas se arriesgaron para salvar a judíos perseguidos. *Vid.* Marcus Paldiel, "Die Allee der Gerechte", en *Es gab auch Gerechte*, Konstanz, Hartung-Gorre Verlag, 1999, pp. 7-10.

[11] Se hacía eco de esta noticia en el diario *El Mundo*, 31 de diciembre de 2000, p. 16. Para más información sobre el caso de Raoul Wallenberg. V*id. El País*, 13 enero de 2001, p. 7.

Había mentido, falsificado documentos, sobornado y presionado. En definitiva, se había valido de su situación y de sus relaciones para salvar a miles de judíos húngaros de una muerte segura, entre los años 1939 y 1945. R. Wallenberg desapareció cuando se dirigía a la zona controlada por tropas rusas. Se creyó durante años que había sido ejecutado tras su captura por los mandos rusos. ¿Por qué motivo? Nunca hubo respuestas. Según la versión oficial, R. Wallenberg no se encontraba en la Unión Soviética. Según otras versiones, había muerto en la cárcel. Quizá había sido asesinado con un tiro en la nuca en 1947, en Moscú, en la sede de la KGB, tras la represión estalinista.[12] Nunca se supo por qué fue apresado por las autoridades rusas ni por qué lo retuvieron más de treinta años en distintas prisiones. ¿Por qué se negaron a dar noticias fiables sobre su situación? Antiguos prisioneros del archipiélago Gulag le habían reconocido o habían oído hablar de él. A lo largo de décadas, los representantes de Suecia y de Estados Unidos tomaron iniciativas poco eficaces, ya que nunca lograron averiguar el paradero ni la situación en que se encontraba R.Wallenberg.[13]

A finales de los años noventa, el fiscal general ruso admitió que, en efecto, el diplomático había sido capturado en 1945 cerca de Budapest. Los responsables de la zona habían procedido de forma completamente ilegal, vulnerando la inmunidad que correspondía a R.Wallenberg. Las autoridades rusas decidieron rehabilitar su nombre en diciembre de 2000, aplicando la ley de 1991 para las víctimas de la represión política. Los responsables de Instituto Neurológico de Budapest declararon que, según ciertos rumores, R.Wallenberg había sido reconocido un par décadas atrás por un paciente de esa clínica. Pensaban que el antiguo diplomático podría estar aún en Hungría, aunque carecían de pruebas al respecto. Las autoridades suecas insistían en que no había acta de defunción y que, con toda probabilidad, R.Wallenberg había estado encerrado durante años en los campos del archipiélago Gulag. Es más, en 1989, los familiares fueron invitados a recoger los objetos personales que aún se conservaban allí. El gobierno sueco no había reconocido oficialmente el fallecimiento del diplomático, de cuya suerte no se había ocupado lo suficiente.

---

[12] John Bierman ha investigado por qué R.Wallenberg fue hecho prisionero. *Vid. R. Wallenberg- Der verschollene Held*, München, Knaur, 1983, pp. 230-238.

[13] *Ibidem*, pp. 7-10.

Los justos

No hay aún datos completos sobre R. Wallenberg ni sobre aquellas personas que actuaron con determinación para proteger a algunas de las víctimas del nazismo y desempeñaron un papel decisivo durante la ocupación alemana, y durante la guerra. O. Schindler —quien salvó a 1 200 judíos— ha sido el símbolo de aquellas actuaciones desinteresadas en favor de los perseguidos por el Tercer Reich. Hubo, de hecho, algunas personas —pocas, a decir verdad— que se sirvieron abiertamente de su posición para actuar de forma solidaria y generosa en aquellas circunstancias. Por ejemplo, I. von Neurath,[14] cuñada del ministro K. von Neurath, ayudó a muchos perseguidos, escondiéndolos y dándoles refugio en sus propias fincas, pues era poco probable que fueran a buscarlos allí. Años después de aquellos hechos, se supo también de los esfuerzos realizados por diplomáticos de países neutrales —Suiza, España, Suecia, la Santa Sede— acreditados en Hungría, como el español A. Sanz Briz.[15] Éste había concedido pasaporte o documentación española —falsa, dadas las circunstancias— a un número importante de judíos, algunos de origen sefardí, que vivían o habían acudido a Budapest salvándoles así la vida. Al regreso de Sanz Briz a España, el italiano G. Perlasca fue nombrado de manera irregular[16] o se nombró a sí mismo encargado de negocios de España, con el propósito de seguir con las mismas actividades en favor de los judíos. En Lituania era realmente muy dura la situación para los judíos —allí murieron 250 000—. En Kaunas el cónsul de Japón, S. Sugihara,[17] intervino de forma decidida para salvarlos de una muerte segura. Tramitó unos 3 500 visados a toda prisa y en contra de las órdenes recibidas de sus superiores. Sus decisiones no fueron bien aceptadas por la administración japonesa, que así se lo hizo saber.

La mayoría de los obispos católicos, e incluso la Santa Sede, mantuvieron una actitud demasiado pasiva para lo que eran las circunstancias; por el contrario, algunos obispos y sacerdotes católicos reaccionaron a título individual y de forma solidaria ante la tra-

[14] E. Fogelman, "Bewusstseinwerdung", en *op. cit.*, pp. 58-75.

[15] E. Fogelman, "Menschen, die sich von Beruf wegen engagierten", en *op. cit.*, pp. 200-209.

[16] Al parecer, con la intervención de L. Szamosi, de origen judío, *vid.* J. Bierman. *op. cit.*, pp. 117-123.

[17] M. Paldiel, *op. cit.*, pp. 23-25.

gedia de los ciudadanos de origen judío. Por ejemplo, monseñor Bernhardt Lichtenberg, de Berlín, criticó las persecuciones de noviembre de 1938. Terminó siendo deportado. El obispo de Münster, August Graf von Galen, se manifestó abiertamente en contra del asesinato de personas con minusvalías. Lo calificó de "asesinato ordenado por el Estado".[18] En 1943, el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer fue hecho prisionero y, luego, deportado. Se había caracterizado por su oposición al Estado nazi, desde el principio. En Italia, la comunidad de frailes de Asís logró salvar a 200 judíos. Las monjas de los conventos de Varsovia[19] salvaron a numerosos niños de origen judío, a pesar de la vigilancia a que, en ocasiones, eran sometidas. Los conventos en Grecia llegaron a ser un refugio bastante seguro para los que huían de los campos de concentración y de las persecuciones desencadenadas. Cuáqueros y testigos de Jehová fueron igualmente activos como "buenos samaritanos",[20] perseguidos poco después por ello. En contadas ocasiones, poblaciones enteras se confabularon para esconder y atender a las víctimas: Secchiano y Asís en Italia, Nieuwelande en Holanda, Le Chambon[21] en Francia.

En esta última localidad, Le Chambon, el pastor protestante A. Trocmé[22] jugó un papel decisivo al organizar una red de solidaridad entre los ciudadanos. Las creencias, los fuertes vínculos desarrollados entre la población, la memoria de antiguas persecuciones religiosas y, ante todo, la certeza de que los refugiados morirían si no se les prestaba ayuda de inmediato cristalizaron en una organización interna muy eficiente, para ayudar a los judíos de todas las maneras posibles: escondiéndolos, falsificando documentos, mintiendo sobre su identidad, preparando refugios en caso de peligro, etcétera. Ni siquiera ocultaron sus actividades conocidas, tanto por los que llegaban a Le Chambon buscando un refugio seguro, como por las

---

[18] Wolfgang Benz, "Kirchen-Selbstbehauptung und Opposition", en *Informationen zur politischen Bildung*, 243, 1994, pp. 16-21.

[19] E. Kurk-Lesik, "The Role of Polish Nuns in the Rescue of Jews, 1939-1945", en P. M. Oliner, S. P. Oliner *et al., Embracing the Other*, pp. 328-334.

[20] Fueron encarcelados durante esos años unos 1000 *Bibleforscher* o testigos de Jehová, *vid.* W. Benz, *op. cit.*, pp. 16-21.

[21] J. Elster comenta el caso del pastor André Trocmé, en el pueblo de Le Chambon, *vid. op. cit.*, pp. 222-224.

[22] Philipe Hallie, "A. Trocmé, die Seele von Le Chambon", en *Dass nicht unschuldig Blut vergossen werde*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1983, pp. 54-81.

autoridades de la zona, a las que los ciudadanos desafiaban constantemente con su conducta generosa. Los policías que, al final, detuvieron a Trocmé y a sus dos colaboradores más directos se quedaron impresionados ante la reacción masiva de los habitantes de aquella localidad.[23] Al campo en el que fueron internados poco más tarde, llegaban constantemente paquetes con alimentos, que Trocmé y sus dos amigos repartían con otros prisioneros. Nadie había visto algo parecido ni los más veteranos entre los allí internados ni las autoridades del campo. Finalmente, los responsables de aquel lugar liberaron a los tres hombres de Le Chambon.

Conducta altruista

En todos los casos, la actitud tomada por los ciudadanos fue determinante para poner algún freno a las deportaciones y a la *solución final*. Fue significativo el caso de Dinamarca,[24] país ocupado en abril de 1940. Los ciudadanos, con el rey a la cabeza, llegaron a manifestar su desacuerdo con las disposiciones tomadas por los nazis sobre los judíos.[25] Las actividades de la resistencia fueron el pretexto para que se impusiera allí la ley marcial en 1943. Excepto en Alemania, donde apenas hubo una resistencia organizada, existieron grupos e individuos que trabajaron de forma responsable y solidaria en favor de los judíos que se encontraban en distintos países europeos. También hubo organizaciones que apoyaron calurosamente las medidas dictadas contra ellos. Lo sucedido durante esos años en Holanda ejemplifica la intrincada situación. Miep Gies[26] fue conocida por haber ofrecido su ayuda a la familia de A. Frank. De nacionalidad holandesa fueron muchos hombres y mujeres compasivos, solidarios, justos, que arriesgaron su vida por esconder a los perseguidos. Sin embargo, hubo también allí ciudadanos de un fanatismo radical, antisemitas convencidos. Bajo la ocupación alemana

---

[23] P. Hallie, "Die Festnahame der geistichen Führer", *op. cit.*, pp. 25-53.

[24] Algunos datos sobre la solidaridad en Dinamarca han sido mencionados por Elisabeth Russell Taylor, "Preface", en *Tomorrow*, London, P. Owen, 1991, p. 11.

[25] M. Bejski comenta este ejemplo de altruismo colectivo, "Examples of Heroism", en Carol Rittner, Sandra Myers, *The Courage to Care*, New York, New York University, 1986, pp. 126-133.

[26] Bruno Bettelheim recordaba el comportamiento de M.Giese, ocultando a la familia Frank. *Vid.* "Esperanza en la humanidad", en *El peso de una vida*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 182-186.

de Polonia, se produjeron hechos brutales, aunque también hubo individuos compasivos que rechazaban el antisemitismo de las autoridades y de la mayoría de la población. Irene Gut Opdyke,[27] polaca, tuvo que soportar los abusos del mayor Rügemer —militar alemán para el cual tuvo que trabajar, una vez hecha prisionera—, cuando éste descubrió a los refugiados que Irene había ocultado en la propia casa del militar alemán.

En Lituania, estaba muy arraigado el antisemitismo. El batallón que ejecutó a miembros de la resistencia fotografió minuciosamente el ahorcamiento de Masha Bruskina,[28] comunista de origen judío. Existía al mismo tiempo una organización lituana de ayuda a los judíos. La bibliotecaria Ona Simaite[29] decidió actuar a título individual al ver las atrocidades que allí se cometían. En Bélgica, trabajaba un *Comité de Dèfense des Juifs*. Antes se mencionó a los ciudadanos de Le Chambon, que reaccionaron en contra de las medidas tomadas por las autoridades en la Francia de Vichy. En Italia, los mismos alemanes tomaron el control de las deportaciones en el norte del país, ante la escasa colaboración y poca "eficiencia" de los italianos en la realización de la tarea.

Solidaridad

Una parte de la población europea resistió o hizo frente a la política de exterminio. No fueron demasiado significativas las diferencias por profesión, edad o sexo. Al principio, las mujeres asumían tareas de atención y cuidado, los hombres tareas de resistencia; sin embargo, las circunstancia terminaban por imponerse para todos por igual, obligando a actuar de formas muy distintas para conseguir el objetivo fundamental: salvar a otras personas que se hallaban en situación de riesgo. S. Podgórska Bursminska[30] sólo tenía 16 años cuando se hizo cargo de la familia Diamat y, en total, de trece judíos. Es decir, se hizo cargo de su propio trabajo, de esconder a los prófu-

[27] I. Gut Opdyke, "The Punishment for Helping a Jew", en *op. cit.*, pp. 218-228. E. Fogelman, "Moralisch motivierte Retter und Retterinnen", en *op.cit.*, pp. 177-194.

[28] La serie de fotografías ha sido reproducida y comentada por Nechama Tec y Daniel Weiss, "The Heroine of Minsk", en *History of Photograph*, 23, Winter 1999, pp. 322-330.

[29] M. Paldiel, *op. cit.*, p. 96.

[30] E. Fogelman comentaba este caso singular. *Vid.* "Die Angst überwinden und Leben retten", en *op. cit.*, pp. 103-151.

gos, alimentarlos, mantenerlos activos y, a la vez, de evitar a los curiosos que pudieran poner en peligro sus actividades clandestinas. Los hijos pequeños de A. Roslan,[31] en Polonia, tuvieron que compartir absolutamente todo con tres niños judíos: comida, escasa en época de guerra, vivienda y los cuidados de sus padres. Sholom, uno de estos niños, enfermó y contagió al hijo de los Roslan. El niño fue trasladado al hospital y, sin que nadie le hubiera indicado nada al respecto, sólo ingirió la mitad de los medicamentos. El resto era para Sholom,[32] le dijo a su madre.

El olvido

No podía saber F. Suss que la familia Kissinger, a la que logró convencer de que corría serio peligro si no huía y a la que ayudó entregándole el dinero necesario para que salieran de Alemania, llegaría por fin a Estados Unidos. Allí se integraría perfectamente. El hijo de aquella familia se llamaba Henry, Henry Kissinger. La nueva identidad altruista fue asumida tanto por hombres como por mujeres, sin diferencias realmente significativas.[33] Cuando pasó la guerra y las persecuciones, la ingratitud y el olvido les afectaron por igual a todos ellos. En bastantes aspectos, las personas más generosas se habían convertido en parias:[34] se habían quedado aisladas, fueron desplazadas e incluso perseguidas, sin el reconocimiento que

[31] El testimonio de Alexander Roslan está recogido en el volumen de Gay Block, y M. Drucker, *Rescuers. Portrait of Moral Courage in the Holocaust*, New York, Holes & Meier, 1992, pp. 186-191.

[32] Sholom murió, sin embargo. El hijo de los Roslan murió hacia el final de la guerra, a causa de un disparo. *Vid.* E. Fogelman, *op. cit.*, pp. 123-137.

[33] I. Deutschkron considera que las mujeres tomaban la iniciativa. *Vid. Sie bleiben im Schatten*, pp. 157-158. Por el contrario, E. Fogelman concluye que las actividades de riesgo —falsificar documentos, buscar refugio, enfrentarse a las autoridades, usar armas— fueron asumidas de forma muy parecida por hombres y mujeres. El *cuidado* de las víctimas —alimentación, organización de la vida cotidiana, atención a los enfermos, etc.— fue desempeñado de forma muy similar por hombres y por mujeres, *vid.* "Männer und Frauen", *op. cit.*, pp. 239-246. D. Dwork ofrece una explicación sobre las actitudes y sobre las formas de compromiso de hombres y de mujeres. En el rescate de niños las mujeres actuaron a título personal, usando una red informal de amigos y de conocidos. En cambio, hubo más hombres en las redes y organizaciones de estructura formal, *vid.* D. Dwork, *op. cit.*, pp. 89-118.

[34] En el sentido de aislamiento social. *Vid.* H. Arendt, "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", en *The Jew as Pariah*, New York, Grove Press, 1978, pp. 67-90.

merecían por su conducta heroica. Para muchos, la liberación fue tremendamente injusta pues el antisemitismo y el rechazo de la mayoría de la población no se extinguió con el final de la guerra: L. Paulavicius salvó a catorce personas en Panemune.[35] Allí fue víctima de un antisemita. Éste sabía lo que él había hecho durante la guerra en favor de los judíos. Fue difícil la situación para muchos de estos ciudadanos generosos; algunos tuvieron incluso que emigrar —Irene Gut Opdyke[36] se fue a Estados Unidos— para no sufrir el rechazo de la población civil durante los años que siguieron a la guerra.

Los prejuicios y las persecuciones contra los *amigos de los judíos* se dieron sobre todo en Polonia, por la manera como se había realizado allí la ocupación y se habían establecido los numerosos campos de exterminio. Otras veces, los problemas venían de los mismos familiares de quienes se habían salvado. Las disputas por la custodia de niños acogidos por familias no judías —éstas les habían cobrado afecto— ensombrecieron la alegría por el final de la guerra. En general, la voluntad de emprender una nueva vida condenó al olvido los episodios de solidaridad. La época adquirió el tono impuesto por la mayoría conformista: incapacidad para sentir el sufrimiento ajeno,[37] silencio culpable. Los "hombres justos entre las naciones",[38] niños, mujeres y hombres, pagaron casi siempre un alto precio por su compasión, responsabilidad, desinterés y generosidad de samaritanos. No calcularon el precio[39] que tendrían que pagar por su conducta.[40] El caso de R. Wallenberg así lo demuestra. En Suiza, el policía de fronteras P. Grüniger[41] fue apartado del servicio y condenado en un juicio que duró dos años, por haber permitido que llegaran refugiados judíos al país después de 1938. En ese año, el gobierno había decretado el cierre de fronteras. En 1985, el Consejo regional de St. Gall se negó a

---

[35] M. Paldiel, *op. cit.*, p. 15.

[36] I. Gut Opdyke, "Postcript", en *op. cit.,* pp. 273-274.

[37] El tema de los procesos psíquicos ha sido analizado por Alexander y Margarete Mitscherlich, *vid. Die Unfähigkeit zu trauen*, München, Piper, 1990, pp. 7-11.

[38] Ciudadanos no judíos que salvaron a judíos, para "reducir el reino de la muerte", en la expresión de E. Wiesel. *Vid. op. cit.,* p. 367.

[39] Según J. Elster, el "kantismo cotidiano" se guía por el principio de no negar la ayuda a otros, con independencia de las circunstancias. *Vid. op. cit.,* pp. 223-224.

[40] L. Blum señala que el altruismo se caracteriza por estar centrado en el agente, en su bienestar. *Vid.* "Altruism and the Moral Value of Rescue: Resisting Persecution, Racism, and Genocide", en P. M. Oliner, S. P, Oliner *et al., op. cit.*, pp. 30-47.

[41] M. Paldiel, *op. cit.*, pp. 19-20.

rehabilitar a P. Grüniger. La fallida iniciativa partió de su familia; él había muerto en 1971. En 1995, las autoridades accedieron por fin a revisar el caso, para rehabilitarle. En Alemania, después de 1945, *los justos* —unas 311 personas aproximadamente—[42] no tuvieron el apoyo de las nuevas autoridades.

Entre tanto, antiguos nazis ya rehabilitados recibían pensiones del Estado y retomaban su carrera en la administración o en la industria. Por el contrario, A. T. Wegner,[43] veterano de la guerra del 14, se había atrevido a dirigir una carta al Führer en abril de 1933, donde criticaba duramente las medidas tomadas en contra de los judíos. Fue llevado a prisión en agosto de ese mismo año. La Gestapo lo detuvo de nuevo en 1938. Después de la guerra, ya anciano, Wegner se fue a vivir a Italia. No quiso volver a su país. ¿Cuáles fueron los motivos para preferir el altruismo heroico[44] al conformismo? "Lo hubiera hecho de nuevo",[45] aseguraba la mayoría de las personas que habían tenido un comportamiento generoso en circunstancias tan difíciles. Estas personas tampoco aceptaban el elogio por su conducta; no se consideraban héroes[46] a pesar de haber reaccionado de manera distinta a la mayoría de los ciudadanos, atemorizados o culpables de los crímenes. "Lo hice por compasión", decía J. Höfler[47] que había ayudado a bastantes judíos para que huyeran del peligro a través de la frontera con Suiza. "Lo hice por respeto a mí misma",[48] explicaba tiempo después una mujer de Berlín que había protegido a algunas de las víctimas. Así lo hicieron unas pocas personas, aunque las circunstancias no favorecían una respuesta solidaria ni una conducta altruista.[49] Décadas más tarde, el Estado de Israel organi-

[42] *Ibidem*, p. 26.

[43] *Ibidem*, pp. 119-127.

[44] "Altruismo heroico" es un tipo especial de altruismo, que aparece en situaciones extremas, P. M. Oliner, "Introduction", en P. M. Oliner, S. P. Oliner *et al., op. cit.*, pp. 6-16.

[45] Robert McAfee Brown, "They Could Do No Other", en C. Rittner y S. Myers, *op. cit.*, pp. 142-147.

[46] Sobre la fuerza para sobreponerse al miedo, *vid.* Sholmo Breznitz, "The Courage to Care", en C. Rittner y S. Myers, *op. cit.*, pp. 148-152.

[47] Alfred G. Frei, "In the End I Just Said O. K.: Political and Moral Dimensions of Escape Aid at the Swiss Border", en M. Geyer y J. W. Boyer, *op. cit.*, pp. 89-118.

[48] Lo recoge E. Wiesel, *op. cit.*, p. 368.

[49] Sobre las motivaciones de las personas que se preocupan por el bienestar de otros, *vid.* L. Blum, "Altruistic Emotions as Moral Motivation", en *Friendship, Altruism and Morality*, London, Routldege, 1980, pp. 12-42. Para los motivos y las consecuen-

zó un homenaje tras haberse difundido un reportaje sobre la precaria situación en que vivían los antiguos protectores de los judíos. Merecían el reconocimiento de los supervivientes. En definitiva, las *listas* son también una parte de la historia,[50] como la *solución final,* como los campos de exterminio. A pesar de que fueron muy pocos —fueron una minoría—, los agentes altruistas y solidarios actuaron como dique de contención frente a toda una generación de conformistas y de asesinos. Una generación en la cual abundaba sobre todo la personalidad autoritaria y oportunista, como explicaba E. Fromm.[51]

Los límites de la solidaridad

La acción individual generosa, altruista, fue relativamente eficaz fuera de los lugares de internamiento y exterminio. Sin embargo, consiguió resultados muy escasos tras los muros de los campos. La ayuda informal, no organizada, funcionó de manera deficiente. En cambio, obtuvieron mejores resultados las organizaciones y los partidos políticos. "El trabajo nos hace libres"; la inscripción aún está en la entrada de los lugares de sufrimiento. La industria[52] del genocidio —pues algunas empresas se beneficiaron[53] del trabajo esclavo y de los importantes pedidos de material, como el gas Zyklon o los hornos fabricados por Topf und Söhne— tenía reglas bastante absurdas, aunque férreas. La solidaridad organizada pudo mitigar sus efectos sólo en algunos campos y en medida bastante limitada. Lo cierto es que la audacia o la astucia de algunas personas salvó mu-

cias de la acción altruista, *vid.* J. Elster, "Egoísmo y altruismo", *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 59-66.

[50] El retraso en la recuperación de datos sobre esa época ha sido destacado por varios autores, como N. Manea, "Nachwehen der Wahrheit. Anmerkungen zur Holocaust-Debatte", en *Sinn und Form*, 51, 1999, pp. 268-274.

[51] Erich Fromm, "Psychology of Nazism", *Escape from Freedom*, New York, Rinehart, 1941, pp. 207-239.

[52] La industrialización de la muerte es uno de los elementos que convierte al holocausto en un hecho singular. *Vid.* Avishai Margalit, Gabriel Motzkin, "Die Einzigartigkeit des Holocaust", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 45, 1997, pp. 3-18.

[53] Peter Hayes ha analizado el papel del antisemitismo en las empresas alemanas, "Profits and Persecution: Corporate Involvement in the Holocaust", en James Pacy, Alan Wertheimer, *Perspectives on the Holocaust*, pp. 51-73.

ros y alambradas en los *ghettos* para llevar alguna información, algo de ropa o de comida, tal como sucedió en Gromingen y en Varsovia. Pero los *Lager* eran un mundo aparte de más difícil acceso. Eran una jungla, un "universo cerrado", como ha contado P. Levi.[54] En aquel mundo, la solidaridad y la dignidad[55] eran actos de resistencia. Era un mundo más allá de lo que cualquiera podría haber imaginado.

Mal radical

Jamás se olvidan los ojos de los moribundos, ha explicado años después el pintor Z. Music.[56] Algunos supervivientes se libraron, mal que bien, del resentimiento. Pero muy pocos se libraron del manto agobiante del pasado. Las experiencias de altruismo daban, sin embargo, una oportunidad para enfrentarse a la nueva etapa con otra actitud más abierta. De lo contrario, la experiencia de los campos dejaba sin perspectivas de futuro, pues el daño padecido sumía en la incertidumbre —¿habría un mañana, algún porvenir?—, en algo similar a un eclipse según la expresión de P. Levi.[57] De ahí el esfuerzo de los supervivientes por ser algo más que los que se habían salvado de la muerte. Sin saber por qué ellos lo habían logrado y otros no. J. Semprun[58] ha analizado en varios momentos la complejidad de aquella experiencia; la voluntad de no ser un superviviente toda la vida. Se trataba incluso de una mirada y de una forma de estar, que sólo reconocerían otras víctimas como ellos. En un campo, las personas son capaces de lo peor, llegando a empujar a otros prisioneros hacia la muerte. Pero son, también, capaces de lo mejor, "la invencible capacidad de compartir"[59] con los compañeros. El reverso de lo

---

[54] El espacio cerrado y organizado de los campos alemanes ha sido descrito por Primo Levi, *I sommersi e i salvati,* Torino, Einaudi, 1991, pp. 3-12; *Lilit e altri racconti*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 5-11.

[55] W. Benz, "Selbstbehauptung und Gegenwehr von Verfolgten", en *Informationen zur politischen Bildung,* 243, 1994, pp. 37-39.

[56] Zoran Music, "Notes biographiques", *Music*, Paris, Centre G. Pompidou, 1988, pp. 82-105.

[57] P. Levi, "Eclissi dei profesti", en *L´altrui mestiere*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 243-247.

[58] Jorge Semprun, *Netchaiev ha vuelto*, Barcelona, Tusquets, 1987, pp. 139, 34; *Le mort qu´il faut*, p. 157

[59] J. Semprun, *Le grand voyage*, Paris, Gallimard, 1963, p. 72.

atroz, tantas veces contado, siempre incomprensible, estaba en la solidaridad.[60]

Desde el instante en que el prisionero bajaba como podía del vagón de transporte —"en la estación, bajo una luz cegadora",[61] ha relatado J. Semprun— necesitaba el apoyo de los demás. Pero todos los prisioneros estaban en la misma situación desesperada. En un campo, para sobrevivir, era extremadamente importante no estar solo.[62] En este sentido, el trabajo clandestino de las organizaciones políticas decidió la suerte final de algunos prisioneros. En Buchenwald, unos ciento cincuenta prisioneros españoles contaron con esta ayuda en recuerdo de la Guerra Civil.[63] Así se lo dijeron. El superviviente se había librado por poco de "irse en humo".[64] Pero luego, ¿a quién podría contar todo aquello? A algún desconocido, nunca a su propio hijo,[65] desde luego. Si algún día llegaba a tener un hijo. Por un lado, la proximidad del "mal radical"[66] exigía cierta distancia. Pero, por otro, estaba esa misma dificultad para contarlo, para compartir el pasado. Una pesada carga para el superviviente y, también , para las personas de su entorno. Por todos estos motivos, el daño extendió su poder letal sobre quienes estaban cerca de los supervivientes. Y lo hizo durante mucho tiempo. Una generación, dos generaciones quedaron marcadas por daño, por el silencio. Y por el olvido.

La hora cero

La conformidad automática —a la que se referiría E. Fromm—[67] creó un ambiente muy propicio para la expansión del totalitarismo. En aquella circunstancia, hubo grados distintos de responsabilidad, también una innecesaria complicidad, como sucedió con conocidos

[60] J. Semprun, *Le mort qu´il faut*, p. 137.

[61] J. Semprun, *Le grand voyage*, p. 257.

[62] "Tout seul, on ne s´en sort pas. Ou alors il faut avoir beaucoup de santé, beaucoup de chance, il faut être drôlement dèmedard. Dur, astucieux, impitoyable", *Quel beau dimanche*, Paris, Grasset, 1980, p. 83.

[63] *Ibidem*, pp. 211-212.

[64] J. Semprun, *Le grand voyage*, p. 128; *Quel beau dimanche*, p. 259; *Netchaiev ha vuelto*, p. 134; *La montaña blanca*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 109.

[65] J. Semprun, *Quel beau dimanche*, p. 366; *Netchaiev ha vuelto*, p. 34.

[66] J. Semprun, *Blick auf Deutschlands Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, p. 8.

[67] E. Fromm, "Mechanism to Escape", en *op. cit.*, pp. 136-206.

filósofos de la época.[68] Las fotografías de las víctimas[69] contrastan con el apoyo a la ideología por parte de muchos ciudadanos. Entre ellos, la *burguesía intelectual*. Las fotos muestran, de forma elocuente, que la culpabilidad repartida o difusa tuvo efectos irreparables y consecuencias duraderas. Las cifras —seis millones de personas de origen judío, un número no bien determinado de personas de distinta procedencia— hacen perder de vista, tal vez, la realidad de cada una de las víctimas.[70] La solidaridad de algunas personas demuestra que, pese a lo extendido del mal —la banalidad del mal—, no todo fue indiferencia[71] moral ante las atrocidades. Hubo muchos conformistas y, también, unos pocos altruistas. Esta minoría demostró el valor de la conciencia moral.[72]

Así por ejemplo, los habitantes de Le Chambon asumieron un tipo de ética que les llevó a decisiones arriesgadas. Muy en especial en el caso de la familia Trocmé, pues consideraban que sólo estaban cumpliendo con su deber.[73] En realidad, actuaban más allá de los que el deber prescribe, al tener en cuenta las necesidades[74] y el bien-

[68] H. Arendt se refirió a filósofos e intelectuales de la época. *Vid.* "The Image of Hell", en *Essays in Understanding*, pp. 197-205. Friedrich Fulda ha analizado el papel que desempeñaron, o intentaron desempeñar, algunos filósofos durante la etapa del nacionalsocialismo. *Vid.* "Schwerpunkt: Nationalsozialismus und Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 47, 1999, pp. 203-211.

[69] El álbum de Lili Meier, en la edición citada, Hans Hahn, *Gesichter der Juden in Auschwitz. Lili Maiers Album*, Berlin, 1995. T. Amiel Pollin comenta el olvido y la falta de interés que han suscitado las 2400 fotografías de las víctimas que se conservan todavía en el Museo de Auschwitz-Birkenau. *Vid.* "Photographs from Auschwitz", en *History of Photograph*, 23, Winter 1999, pp. 350-355.

[70] Este tema ha sido tratado por Michel del Castillo, superviviente de campos de internamiento y de exterminio. *Vid. Mon frère l'Idiot*, Paris, Gallimard, 1995, p. 25.

[71] Sobre el tema de la indiferencia ante el drama del holocausto, *vid.* R. C. Baum, "Holocaust: Moral Indifference as the Form of Modern Evil", en A. Rosenberg y G. E. Myers, *Echoes from the Holocaust*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, pp. 53-90.

[72] V. J. Seidler estima que esta minoría de justos ilumina aquella etapa oscura. *Vid.* "Rescue, Righteousness, and Morality", en P. M. Oliner, S. P. Oliner *et al., op. cit.*, pp. 48-65.

[73] Ph. Hallie, "Die verbrannte Schuhe. Die Quäker", en *Dass nicht unschuldig Blut vergossen werde*, pp. 129-148.

[74] La capacidad para reconocer las necesidades es uno de los elementos de la conducta altruista. *Vid.* Zusanna Smolenska, J. Reykonski, "Motivations of People Who Helped Jews Survive the Nazi Occupation", en P. M. Oliner, S. P. Oliner *et al.*, *op. cit.*, pp. 213-225.

estar de otros, a pesar del riesgo que corrían. Eran personas comprometidas, de alta calidad moral, altruistas, *héroes morales*.[75] Dentro de un campo, entre los mismos prisioneros, aún era posible conducirse con dignidad o con generosidad. E. Lingens-Reiner[76] estuvo internada en Auschwitz-Birkenau, trabajando en el hospital como médico. Con escasos recursos, en pésimas condiciones sanitarias, E. Lingens-Reiner trató de aliviar la situación de otras prisioneras del campo. A pesar de ser consciente de los riesgos que ella misma corría al actuar de forma solidaria. Tenía miedo de no volver a ver nunca más a su hijo de apenas tres años, cuando ella había sido arrestada. ¿Y si perdía las pequeñas ventajas que tenía como médico del campo? Esas ventajas le iban ayudando a sobrevivir. Enfrentada con frecuencia al dilema de su propia supervivencia o a la obligación de ayudar a personas desconocidas, casi siempre optó por cumplir con su deber. Su deber como médico y como ciudadana opuesta al régimen. Contravino órdenes, mintió, ocultó medicinas, alimentos, no dio parte de la enfermedad de algunas prisioneras, se negó a aceptar órdenes de los responsables del campo, desafió la autoridad de los guardianes. Porque, si algún día salía de allí, si volvía a ver a su hijo, a pesar de todo lo ocurrido, quería decirle que ella no tenía nada de qué avergonzarse.

Lecciones de la tragedia

El tiempo y la fuerza arrolladora del mal cotidiano parecen haber borrado las huellas de las víctimas, así como las del reducido grupo de personas que actuaron de esa forma altruista, solidaria y heroica. Pero de no ser por todos ellos —islas en un océano de conformismo y de crueldad— sólo habrían quedado en pie las lecciones negativas de la historia.[77] ¿Se puede aprender de los desastres? ¿Qué es lo que enseña una historia llena de atrocidades? Los principios tienen un valor regulativo, son las fronteras que nunca, bajo ningún concepto,

---

[75] Según la tipología propuesta por James Opie Urmson, "Saint and Heroes", en J. Feinberg, *Moral Concepts*, Londres, Oxford University Press, 1969, pp. 60-73. L. A. Blum comenta la conducta del "héroe moral" y del "santo", en el contexto de las persecuciones a los judíos. *Vid.* "Moral Exemplars: Reflections on Schindler, the Trocmés, and Others", en *Midwest Studies in Philosophy*, XIII, 1988, pp. 196-221.

[76] Ella Lingens-Reiner, *Prisioners of Fear*, Londres, Gollancz, 1948, p. 82.

[77] Junger Habermas, "Learning by Disasters? A Diagnostic Look Back on the Short 20th Century", en *Constellations*, 1998, pp. 307-320.

jamás, han de ser sobrepasadas. Pero tiene que haber alguna otra posibilidad. ¿Existen las lecciones no negativas? Es sabido que incluso el perdón tiene sus límites, como ha mostrado S. Wiesenthal[78] al relatar con detalle su propia experiencia. La víctima se enfrentó a uno de los verdugos, enfermo, a punto de morir. ¿Debería perdonarle? S. Wiesenthal salió de la habitación en silencio, no podía perdonar en nombre de los que habían sido asesinados. Por lo tanto, el balance general de la tragedia es extremadamente desolador. Con todo, la historia debería enseñar algo distinto. Puede mostrar conductas justas, decentes, excelentes, dignas, valiosas. Por lo menos alguna vez. De no ser por ellos, hombres y mujeres justos, la historia de Alemania[79] no habría dejado resquicio moral ni político. Para que aprendieran otra cosa y actuaran de otra manera las generaciones siguientes.

"Sólo algunos tuvieron el valor de ayudar".[80] Así fue. Las personas altruistas o generosas eran una minoría. Actuaron de forma diferente de la mayoría, siguiendo su propio criterio, conscientes, también, del peligro que corrían. ¿Qué les llevó a actuar de esa manera, contra la corriente, contra sus propios intereses? Eran personas como las demás, si bien con su valor, con su solidaridad, con su compasión marcaron límites muy precisos entre la dignidad y la infamia. Entre la sumisión de la mayoría y la protesta,[81] la resistencia de unos pocos. Gracias a ese reducido grupo de personas, la historia muestra su lado positivo. ¿Lecciones del pasado? La literatura especializada[82] que se viene ocupando de este tema sólo se refiere a datos, a personas con una conducta excepcional, a lugares y a hechos históricos, como si fueran lecciones todavía vigentes. Pues los sucesos, las personas, la historia reciente se proyectan sobre el futuro, de una u otra forma. H. Arendt[83] defendía que aquellos crímenes

---

[78] Simon Wiesenthal, "El girasol", en *Los límites del perdón*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 13-80.

[79] J. Semprun se ha referido a estos dos extremos, Alemania como "bleiche Mutter" y, también, como "zarte Schwester", *Blick auf Deutschlands Zukunft*, pp. 13-14.

[80] E. Wiesel, "Preface", en C. Rittner, *op. cit.*, pp. IX-XI.

[81] K. Konarzewski distingue entre un altruismo relacionado con la empatía y el altruismo relacionado con la resistencia ante el orden social. *Vid.* "Empathy and Protest: Two Roots of Heroic Altruism?", en P. M. Oliner, S. P. Oliner *et al.*, *op. cit.*, pp. 22-29.

[82] H. M. Schulweis subraya la relevancia moral de las personas que ayudaron a los judíos. *Vid.* "The Moral Art of Memory", en *Dimensions*, 7, 1993, pp. 3-7.

[83] H. Arendt, "Politik und Verbrechen", en *Merkur*, 1965, pp. 380-385.

fueron más que crímenes, ya que formaron parte de una manera de ver y de hacer política. No se debe repetir. El final del siglo XX y el comienzo del siglo XXI han traído consigo otras lecciones negativas, nuevos lugares de sufrimiento, en Bosnia, en Ruanda, el Oriente Medio...

Hay todavía un argumento más para prestar atención a la continuidad entre el pasado y el presente. En la *hora cero,* al final de la guerra, los alemanes se esforzaron por hacer *tabula rasa*[84] con el pasado. Los soldados aliados vieron, sin embargo, cómo habían quedado los campos de exterminio, las tumbas, los supervivientes. Un oficial inglés nunca pudo olvidar el espectáculo que esperaba a las tropas aliadas al llegar al campo de Bergen-Belsen, "durante muchos años, fui incapaz de hablar de ello".[85] Había combatido en Normandía, había visto de cerca las ruinas de Berlín tras los bombardeos. A pesar de ello, nunca hablaba de Bergen-Belsen. Más tarde el oficial británico dejó el ejército, dedicándose a otras actividades con gran éxito. A sus setenta y seis años colaboraba como crítico de libros en el *Daily Telegraph*. D. Bogarde, reconocido actor y escritor, contó en uno de sus últimos libros la reacción de un número elevado de lectores cuando él comentaba libros sobre el holocausto. "A la redacción del *Daily Telegraph* llegaron a menudo cartas con descalificaciones muy duras, insultos, expresando odio".[86] El correo del odio, en Inglaterra, en 1991.

---

[84] Hans Egan Holhusen, "Tabula rasa", en J. Schröder, B. Boneth, y B. Salzmann, *Die Stunde Null*, p. 28.

[85] Dirk Bogarde, "Out of the Shadows of Hell", en *For the Time Being*, Penguin, London, 1999, p. 143.

[86] "How Could Such Hatred Exist?", en D. Bogarde, *For the Time Being*, p. 213.

ACERCAMIENTO AL DUALISMO ÉTICO EN EL FILOSOFAR MIXTECO

Ignacio Ortiz Castro*

En la cosmovisión de la cultura mixteca, enclavada entre Guerrero, Oaxaca y Puebla, se encuentra un aspecto fundamental que todo lo permea: la moral. De ahí que el planteamiento ético del problema del mal sea una constante en el pensamiento mixteco. El dualismo ético que fundamenta su reflexión conduce a dar una respuesta peculiar: bien y mal son opuestos necesarios, y se complementan. Así, el éxito moral *estriba en inhibir el mal para evitar su exacerbación, en contrarrestarlo para evitar su proliferación; ahí se fundamenta la* virtud *moral del individuo concreto, por lo tanto, nunca será posible la eliminación del mal, porque el bien necesita de él para refrendarse.*

Dualismo del bien y el mal

Dualismo cósmico

Dos fuerzas cósmicas están presentes permeándolo todo. El universo es campo de sus acciones. Fuerzas contrarias, aunque antagónicas, se complementan; aunque excluyentes, se necesitan... ¿Cómo entender, entonces, tal contradicción? ¿Cuál es la lógica de esto que se antoja ilógico? ¿Cómo pueden bien y mal interactuar, excluyéndose?:

> Diariamente al caer el sol, baja en su nube roja e incendia el horizonte, acomete con bravura, y los genios pardos *de su hermano,* con sus capas negras se deslizan con velocidad de relámpago, para proteger a sus hermanos, los siniestros gatos que viven en las cuevas, y mientras sigue combatiendo, de un

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Tecnológica de la Mixteca, Oaxaca, México.

> extremo al otro del mundo, los pardos genios se apoderan de la tierra, y perturban el corazón de los hombres. Después de una lucha continuada, el dios rojo aparece victorioso en el oriente, y se vuelve al cielo, mientras el rubio [Ndikandí —sol—] lanza sus flechas sobre el azul del cielo.[1]

Y así, desde siempre en lucha trabada. Bien y mal incluso son hermanos. ¿Se trata de un *Gran Espíritu* que se complace en mover con poderoso brazo el mundo? ¿Cómo entender esto que a simple vista resulta incompatible?[2] Bien y mal tienen origen común; pero, entonces, ya no se trataría de un dualismo, sino de un monismo..., el problema se complica. Bien y mal hermanados, puede decirse, que parten del mismo origen; por lo tanto, tienen la misma *capacidad* y *eficiencia* en su accionar. Y es así porque no hay preeminencia de uno sobre el otro; la igualdad es primigenia, son *libres* de origen; de ahí que su libertad sea innata. Tal libertad permite permear y cubrir con su presencia, tanto el macrocosmos, como el microcosmos: "Los hombres mismos entran a la lucha",[3] la cual se da al mismo tiempo en ambos niveles; unas veces triunfa el bien y otras, la maldad que "trastorna el orden de las cosas buenas, y las hace malas, o cuando menos indiferentes."[4] Macro y micro se congratulan y, unidos, ya como fuerzas únicas en identidad y en antagonismo, bien y mal han librado batalla desde siempre; de ahí que unas veces se manifieste y resalte uno, y otras veces el otro, caracterizando el contexto, la época, o ambos. En cuanto al pequeño mundo del individuo, dice la *vox populi:* "Detrás de la de malas viene la de buenas", es decir, el mal y la adversidad no son eternos, y vale lo mismo para el bien y la bonanza; aforismo *da'a ñuu savi* o mixteco, que simultáneamente refugia esperanza en la desesperanza.[5]

En el duelo de esas fuerzas cósmicas, ¿qué papel *tiene* el hombre concreto?, y ¿qué papel *debe* asumir? Si debe asumir alguno, ¿qué sentido tiene, ya que todo indica que el cosmos está diseñado

---

[1] Abraham Castellanos, "Cipactonatl y el calendario", en *Al caer el sol (desde mi celda). Teogonías mexicanas dedicadas a la niñez, a los maestros y a los artistas,* México, Imprenta de A. Carranza e hijos, 1914, p. 49. Las cursivas son mías.

[2] Abordar este asunto impelería directamente a tratar la teodicea mixteca, lo cual no es del interés de esta investigación; aunque, también es cierto, no se puede evitar aludir, al menos, a la teodicea y la cosmogonía de dicha cultura.

[3] A. Castellanos, "Cipactonatl...", pp. 49-51.

[4] *Ibidem,* p. 51

[5] *Da'a ñuu savi* significa "hijo del pueblo de la lluvia".

así? Si la *alternancia* bondad, maldad es ineluctable, ¿qué sentido tiene, entonces, el mundo mismo? Y no se diga la vida humana: ¿cuál es el sentido de la existencia?, ¿cuál el puesto del hombre en el mundo?

Hombre y mundo

Bien y mal fueron *creados* libres y, por lo mismo, la libertad les es propia. Son fuerzas *conscientes* de su naturaleza, por ello, están en posibilidad de *medir* o *cuantificar* sus alcances o sus efectos. Al ser libres y tener conciencia de su naturaleza, cumplen su tarea propuesta porque, si desde *el origen mismo* se hubiese limitado el mal en aras del bien, entonces, ¿cómo medir la libertad?; ambos requerían de *la misma oportunidad. Libertad es igualdad.* Fueron *engendrados,* por lo que no debía haber señalamiento alguno, a riesgo de no entender que *los hijos son iguales* y, desde luego, admitir su inalienable misma oportunidad.

En esta bondad y maldad ingénitas del mundo, ¿cuál es el sentido de la existencia humana? ¿Qué papel debe desempeñar el hombre? Ciertamente, la estancia en el mundo no es fácil. Y no es fácil porque, a pesar de la *alternancia* en el lapso de lucha trabada, mientras el uno se impone al otro, la estancia del hombre en la tierra está matizada por el sufrir. La tierra es lugar de dolor y pena, pero habrá que aprender a vivir. Ello es posible para, así, superar las dificultades; mas para aprender a vivir, hay que salir a conocer: "echarse a andar por el mundo", dice la *vox populi*. De ahí que habrá de conocer el mundo arriesgándose a salir, emprender el vuelo del águila, lo cual significa aprender a vivir: "La casa en que has nacido sólo es *un nido* que te alberga por algún tiempo, del cual tendrás que salir para conocer el mundo en edad competente y en donde si te aplicas y eres bueno, florecerás y serás amado de tus semejantes;"[6] pero es necesario luchar contra las vicisitudes. Así, *la existencia es resistencia;* producto esta última del empuje, del vigor personal, o bien de ambos y, desde luego, colectivo. La existencia contiene en sí dificultades; ello conduce a asumir una actitud ante el mundo, que consiste en obrar con cuidado, digamos que de modo *diligente*.

[6] Manuel Martínez Gracida, "Nacimiento de Citlatemoc", en *Leyenda mixteca*, Oaxaca, Talleres tipográficos de J. S. Soto, 1906, p. 185. Las cursivas son mías.

Existencia individual como diligencia

¿Qué hacer respecto del individuo concreto? ¿Cómo la persona puede coadyuvar a contrarrestar la proliferación del mal, es decir, de las acciones que perjudican, de los comportamientos que hacen padecer? El mundo es *el camino* y como tal tiene sus parajes; por lo mismo, el hombre es *el caminante*.

En el camino, *los viajeros* encuentran sitios reconfortantes que invitan a descansar y reparar fuerzas, arroyos con agua clara, campos de flores silvestres, ratos de alegría en los que "las flores del madroño" adornan "las sienes de las doncellas, y el *itanduco* con sus trompetillas de amarillo y rojo" pasa "de mano en mano como el símbolo de la fraternidad y del cariño".[7] El día es claro, pero también tiene su noche. Esta tierra de estancia pasajera también tiene su negra espesura y no solamente luz: bien y mal están vinculados en el mundo y en el corazón del hombre:

> En la noche, una racha de tibio viento trajo aromas delicados y otra racha más vino á confirmar que estaban los viajeros en diversa tierra, ya lejos de la patria; ¿pero qué tierra era esa del tibio ambiente y los delicados aromas? Pronto lo supieron, era la tierra del *tisumá pequeño, el animal sagrado que se enrosca y pica si el hombre tiene ligero pensamiento del pecado*.[8]

La *ligereza de pensamiento* se da cuando no hay firme conocimiento del bien o cuando no se conoce suficientemente el mal. El apenas conocimiento del mal conduce a él. *El pecado* es *tisumá pequeño* que se desliza silencioso, se enrosca y pica. Llega ligero. Sin sentirlo. En un desplazamiento sigiloso pasan "sobre las secas hojas con sus enroscadas colas, lentamente los alacranes, grandes unos como la palma de la mano, otros pequeñitos y vivaces, con sus agudos garfios en la punta de la cauda".[9] *El pecado* es ligero y de diversa magnitud o tamaño. Variado también es él.

Sólo el conocimiento firme del mal libra de esa ligereza de pensamiento. Pensamiento sólido, no volátil, es decir, el conocimiento

[7] A. Castellanos, "En país de alacranes", en *El Rey Iukano y los hombres de oriente. Leyenda indígena inspirada en los restos del Código Colombino*, edición facsimilar, Oaxaca, Proveedora Gráfica de Oaxaca, 1993, p. 55.

[8] *Idem.* Las cursivas son mías, excepto donde dice *tisumá pequeño.*

[9] *Ibidem*, p. 55.

firme del pecado aleja del mismo pecado. Únicamente quien conoce el mal puede evitarlo. ¿El pecado se conoce por el pecado mismo? Quizá, pero, más bien, se trata de la profunda reflexión en torno a él. No se trata de pecar para, luego, en un ejercicio cavilatorio, no errar más; sino pensar sólidamente en el pecado para no caer en él, es decir, acercarse a él en un ejercicio cognitivo. Una vez captado lo que aquél es, no sería tan fácil dejarse persuadir y, lo que resultaría peor, dejarse cautivar. Quien conoce al *tisumá pequeño* puede evitarlo. Y quien lo evade coadyuva a contrarrestar lo negativo, que se traduce en dolor y sufrimiento en el mundo. Tanto para reproducir el bien, como el mal, todos contribuimos en mayor o menor medida. Todos somos responsables de la maldad e injusticia en el mundo. El *tisumá pequeño* o pecado también se vuelve contra uno mismo y contra el mundo cuando se aligera el pensamiento, es decir, cuando no lo sujetamos y cae en en libertinaje. Cuando tiene rienda suelta y cabalga sin rumbo. "El pensamiento es ligero" reza también la *vox populi* mixteca, es decir, cuando vaga y divaga, y lo guía la malicia. Cuando la predisposición lo orienta y se matiza de negatividad. Así, *tisumá pequeño* se torna doblemente venenoso: para mí y el otro. El pensamiento ligero daña al actor y al receptor. *El tisumá pequeño* es diminutivo del presente en el cosmos; la tierra es su microcosmos, el universo, su mansión:

> El diminuto animal, imagen de aquel grande que se enrosca en el cielo allá en la lejana tierra a donde se esconde nuestro padre el Sol, y la tierra, la pequeña tierra, un pobre remedo de aquella á donde todos iban, donde acabarían los sufrimientos y los dolores.[10]

Zodiacalmente se trata de la constelación de Escorpión o Alacrán, pero metafóricamente es el mal cósmico, el cual tiene su representación *físico-simbólica* en la tierra (*tisumá pequeño*); desde el punto de vista ontológico se trata de la maldad ingénita en el ser del hombre. Todos llevamos el *tisumá pequeño* al que convendría sujetar, ya que resulta en vano la pretensión de eliminarlo. Su connaturalidad al ser del hombre es incontestable, puesto que nadie está exento del pecado, de reproducir la maldad, ni aún los *profesadores* de lo contrario:

---

[10] *Idem.*

> Había en el mundo, cuando iba a comenzar una edad, un sacerdote que quiso engañar a los dioses. Subió sobre un peñón y empezó a orar el anacoreta indio. Los dioses todos se inclinaron ante *la piedad* de este hombre. Pasaba el tiempo, porque quería pasar a una nueva vida en los siglos futuros. Los dioses le pusieron un vigilante, que se llamaba *Yaotl*, el enemigo. Observaban todos los movimientos de Yappam y una de las diosas [...] llamó a los dioses indios y les dijo: "es mentira esa piedad de Yappam. Yappam es un hipócrita, lo voy a probar" y bajó la diosa de la falda azul: "Yappam, vengo a saludarte". Yappam le contestó: "Gracias, hermana, sigue tu camino". Y vino entonces Tlazolteotl, la Venus india que se revistió con toda la fuerza de su belleza, la Venus india dijo: "Hermano Yappam, vengo a ayudarte, vengo a partir contigo las penas que sufres sobre ese peñón" y turbando el ánimo del anacoreta, Yappam le tendió la mano, y cuando le tendió la mano, Yaotl, el enemigo salió de su escondite y le cortó la cabeza. El cuerpo de Yappam fue a azotarse debajo del peñón. Los dioses se enojaron con Yaotl, y le dijeron que lo habían mandado vigilar y no a castigar tan duramente a un sacerdote que, de todos modos, tenía que respetársele por su categoría. Entonces Yappam, debajo de la piedra, recibió a su mujer que también había sido decapitada por "el enemigo". En castigo de ese doble *crimen,* los dioses condenaron a Yaotl a vivir brincando en la tierra y a cargar la cabeza de Yappam. Lo transformaron en langosta, y por eso dicen que la langosta siempre anda brincando y lleva en la parte superior del cuerpo dibujada la cabeza de Yappam. Por haberse metido Yappam decapitado debajo del peñón [es] para memoria de los que quieran *mentir* en la vida, que tiene que vivir en la obscuridad y debajo de las piedras; el alacrán fue el símbolo de aquel dios y vive en la obscuridad debajo de las piedras, con su esposa, siempre el alacrán y siempre la alacrana sin cabeza en tanto la figura de Yappam [Constelación de Escorpio] está en el cielo.[11]

Todo mundo está expuesto. *El pecador* lleva su propia expiación. Dentro de la moral *ñuu savi* o mixteca podrían citarse dos pecados: mentira y crimen.

Por la simulación se llega a la hipocresía y ésta conduce directo a la falsedad. Hay falsos profetas. Yappam no honró su sacerdocio y mintió: se trataba de un farsante. Debe haber congruencia entre lo que se profesa y el comportamiento. Yappam era falso anacoreta. La

[11] A. Castellanos, "El escudo nacional", en *Conferencias histórico-pedagógicas*, Mérida, México, La Amadita, 1917, pp. 37-38. Las cursivas son mías, excepto donde dice *Yaotl.*

aparente piedad, producto de la vida contemplativa y de penitencia, era eso, sólo apariencia. Era un simulador. Yappam tenía pensamiento ligero, por lo cual finalmente fue derrotado por *Yaotl, el enemigo*. ¿Quién es Yaotl, el enemigo? Es aquello que asalta de pronto e induce al impulso irracional, la ira ciega; la irracionalidad que impele de súbito y sin control. Es enemigo siempre en acecho, dispuesto a asestar el golpe. Esa compulsión tiene efectos expiatorios, cargos de conciencia: es castigo a su doble crimen; se condenó a Yaotl a vivir brincando en la tierra y a cargar la cabeza de Yappam: lo transformaron en langosta, "y por eso dicen que la langosta siempre anda brincando y lleva en la parte superior del cuerpo dibujada la cabeza de Yappam".[12] Es el cargo de conciencia producto de la impulsión. Peso que se lleva a cuestas por siempre, marca indeleble. Fardo que pesa y que a cada salto o paso dado se hace recordar porque golpetea. Se trata de la conciencia que acicatea. La conciencia es así: juez que recuerda y busca prevenir para no volver a incurrir en más yerros; para no tener que saltar penosamente, sino caminar con tranquilidad. Es el paso tranquilo que da el evitar el mal acto, producto del pensar ligero.

Seguramente, el crimen es de lo más reprobable en la tierra. Sega vida, no obstante que no hay pecado suficiente como para cortarla. El matar no es necesario, por ello nada lo justifica. La vida es sagrada: "Jamás pienses, hijo mío, manchar tus manos de sangre de tus hermanos, imitando la conducta de esos *seres degradados* que no respetan la vida de otro hombre".[13]

Quien sega vida es un ser degradado, es decir, no humano, subhumano. Alguien que, por lo mismo, no entiende el valor de la existencia. El respeto a la vida es consigna de calidad humana; nada justifica el irrespeto a aquélla. Así, el crimen es pecado capital que nada lo justifica, ni siquiera otro pecado porque no lo hay de tal magnitud en la escala moral del *ñuu savi*. Quien entiende el pecado del crimen respeta la vida; lo mismo pasa con el valor de la veracidad. Quien entiende el yerro de la mentira es porque conoce sus nocivos efectos.

La mentira oculta la verdad y es ignominiosa. Es oscuridad que no permite *la luz* porque envuelve, la cubre en su espesura. La mentira es falsedad; permite la farsa y quien se conduce por esta vía es

[12] *Cfr. supra.*

[13] M. Martínez Gracida, "Máximas y consejos. Consejos de un padre amoroso a su querido hijo", en *Civilización mixteca: historia antigua de la Mixteca,* Tlaxiaco, inédito. Las cursivas son mías.

farsante, vive la hipocresía. Vivir falso es "vivir en la obscuridad"[14] y oculto o "debajo de las piedras",[15] escondiéndose para evitar el escarnio como expiación. Es afrenta que no permite dar la cara, sino ocultarla. La falsedad llena de oscuridad la vida propia y lo que la rodea, pues no permite la filtración de la luz. La hipocresía es *asinceramiento*; sólo el la sinceridad permite la autenticidad. Quien es sincero es auténtico. La verdad es auténtica, pues vale por sí misma. Da confianza. No da pie a la duda. Refuerza la creencia en lo auténtico. No causa desengaño o desencanto, sino es esperanzadora. La mentira desengaña y desencanta, conduciendo a la desmoralización; extiende su oscuridad, puesto que la oscuridad es un *manto* que cae como la noche, pues al igual que ésta, todo lo va cubriendo paulatinamente. La mentira tiende su manto. Entonces, ya no se puede ver cabalmente; se anda trastabillando y a tientas porque las cosas u objetos sólo se vislumbran, pero no se ven. En esta situación las probabilidades de errar aumentan. El trastabilleo posibilita caídas e incide en ellas. Es un andar vacilante porque *se pierde el suelo firme*; se oculta el camino cuando puede llevar a derroteros desconocidos y a sorpresas. En esa oscuridad no se palpan bien las *cosas* u *objetos* porque el movimiento de las manos es torpe. No se puede asir bien; la falsedad no permite caminar firme ni hacer las cosas asibles, puesto que no permite la claridad, es decir, un *vivir auténtico*.

La estancia en el mundo de Yappam, el anacoreta o sacerdote, no era auténtica; tenía que pagar su propia expiación y arrastrar a Tlazoltéotl a su propia inmolación: *El infortunio nunca marcha solo, siempre se hace acompañar*. Son las lamentaciones del existir inauténtico. La ignominia y la expiación son manto de la oscuridad. La autenticidad es interna; *la verdad* moral parte del *yo*: una conciencia de mí. Es necesaria una introspección. El existir inauténtico tiene su costo y finalmente *la verdad* sale a relucir por sí misma; nada es ocultable totalmente. *La diosa de la falda azul* quiso mostrar cuán falsa era la piedad de Yappam; pero fracasó esta diosa. [16]

¿Quién es tal diosa y que representa?

---

[14] *Cfr. supra.*

[15] *Idem.*

[16] "La diosa del agua se llamaba en mixteco *Ñuhudzehe Duta* que quiere decir *Diosa del Agua*. Su etimología es *nuhuzehe* diosa y *duta* agua. También se denominaba *Yyadzehe Duta* que significa *Señora del Agua,* cuya etimología es *Yyadzehe* señora y *duta* agua. Fue conocida a la vez con el nombre de *Yyadzehe Dziyosandaa* ó *Yyadzehe Dzoocahisandaa* que quiere decir *Señora de la Falda Azul* ó *Señora de la Vestidura Azul*. Su etimología es *Yyadzehe* señora, *dxiyo* enagua, falda, *dzoocahi* vestidura y *sandaa* azul.

La existencia individual como diligencia y lo sagrado

De Ñuhudzehe Duta (Diosa del Agua) o Yyadzehe Dzoocahisandaa (Señora de la Falda Azul), entre sus notables y varios atributos con referencia al aspecto acuático, habrá que destacar dos: *1)* es fuente de vida por excelencia, debido a sus características fecundantes y germinativas, y *2)* es factor de pureza, en el que estaban implicadas ceremonias rituales de lavar el cuerpo con agua; ello es así porque las abluciones purifican, regenaran y permiten el renacimiento. Explicitando, sería: lo que es sumergido en las aguas *muere* y al volver a salir de las aguas se torna semejante a un niño que, *sin pecados*, está en la posibilidad de empezar una nueva vida. Ahora bien, en un recién nacido la ablución resulta esencialmente *moral,* porque borra toda *historia pecaminosa heredada* y *limpia* el corazón:

> Y el sacerdote preparó el baño para la ablución con yerbas aromáticas. [...] *Ita Andehui* dio á luz a un hermoso niño [...]. La partera después de haber atendido *Ita Andehui*, tomó al infante para bañarlo y vestirlo. [...] El sacerdote oró ante la deidad y zahumó [*sic*]con incienso tres veces el agua para santificarla.
>
> Concluida esta ceremonia, la partera sumergió al niño en el agua y le dijo:
>
> "Niño hermoso, recibe en tu cuerpo el agua santa que quita las manchas y suciedades que heredaste de tus padres, pues por virtud de ésta serás limpio de corazón y vivirás sano."[17]

La *limpieza del corazón* es garantía de un vivir sano; sanidad consigo mismo, que se traduce en buena relación con los demás, lo cual posiblemente tendrá una recompensa: "Florecerás y serás amado de tus semejantes".[18] Rito-mito-moral van de la mano y se refuerzan entre sí; de tal manera, Ñuhudzehe Duta (Diosa del Agua), atributo de pureza, está implicada como factor de pureza en ceremonia ritual de lavar al cuerpo con agua:

Los mexicas llamáronle *Chalchiutlicue* que quiere decir *Falda Azul* y, con más propiedad, la *Señora de la Falda Azul.* Su etimología es *Chalchiuhuitl,* piedra de color verde mar, y en sentido figurado cosa preciosa, azulosa y *cueitl* falda. También se denominó *Matlalcueye* y *Chalchiuhcueye". Vid.* M. Martínez Gracida, "Diosa del agua", en *Civilización mixteca...*, p. 228.

[17] M. Martínez Gracida, "Nacimiento de Citlaltemoc", pp. 184-185.

[18] *Ibidem,* p. 185.

> El día 5º tuvo lugar la ceremonia de *imposición de nombre* [...] El sacerdote [...] preparó el baño lustral con plantas aromáticas [...].
>
> El sacerdote pasó al niño en brazos de la partera, *oró* ante la Deidad y zahumó [*sic*] el agua por *siete* veces para santificarla. En seguida se acercó al niño y dijo en voz alta:
>
> "Hijo mío: El Hacedor del Cielo y de la Tierra te crió para que lo conocieras, como es, *sabio y bueno*".[19]

Es decir, conocer su sabiduría y bondad en el sentido de *apropiársela* para aprender a estar en el mundo; mundo lleno de dificultades y hasta de calamidades, en el cual la estancia no es fácil, y donde habrá que aprender a vivir siendo bueno y sabio, ¿imitando a Ñu'un Ini Ñu'ún (Dios Corazón del Mundo)?; sin duda alguna, igualando su bondad (simbolizada por el corazón) y su sabiduría inherente e inseparable de su *bondadosa-razón*: *razón-corazón* que orienta al hombre. Se trata del conocimiento de lo bueno (acierto moral) y, simultáneamente, conocimiento del mundo; así, la partera, en advocación plena, *sembrará* en la cabeza la virtud y la cognición: "Recibe *Citlaltemoc* en nombre de ese Dios venerado, el agua que pongo en tu cabeza, que limpia y purifica, y que simboliza virtud y ciencia".[20]

Igualmente Ñuhudzehe Duta resulta numen de las aguas terrestres y, por lo mismo, *Señora* de los mantenimientos, pues nutría al hombre para que pudiese vivir y multiplicarse: "Luego le puso agua en la boca y le dijo: —Toma el agua que te ha de dar vida en el Mundo, porque sin ella nadie puede existir".[21] Se trata de la *Gran Madre Nutricia*.

La ablución no sólo preconiza *virtud* y *ciencia*, sino también fundamenta *la existencia*, al tiempo que *siembra* bondad en el corazón: "Después le puso agua en el *pecho*, que es fuente de virtud y que limpia de toda mancha: 'sírvete para imprimir en tu *corazón* un manantial de bondades.'"[22] Así, la vida del hombre ha de ser una vida en quintaesencia moral; de *saber moral* y de *servicio* en esta vida pasajera, siempre en pos de realizar y refrendar esa *bondadosa-razón* que permea el cosmos, y orienta hacia lo útil y hacia el bien:

---

[19] *Ibidem*, p. 188. Las cursivas son mías, excepto donde dice *imposición de nombre*.

[20] *Idem*.

[21] *Idem*.

[22] M. Martínez Gracida, "Nacimiento de Citlaltemoc", p. 189. Las cursivas son mías, excepto donde dice *virtud, ciencia*.

> Por último, tomó al niño y lo sumergió en el agua, y sacándolo luego, le restregó con un lienzo blanquísimo el cuerpo, y exclamó así: "Infortunio, sal de este cuerpo animado que pertenece á los dioses y que tiene que cumplir con la misión que trae de honrarlos, *trabajar y sacrificarse por el bien de su pueblo* para merecer la recompensa en el Cielo."[23]

Así, *moral y servicio* ha sido la consigna desde tiempos inmemoriales; ser buen *da'a ñuu* (hijo del pueblo) es refrendar dicha consigna, puesto que es la única manera de amar al pueblo propio, a la comunidad, sea grande o pequeña y, ¿por qué no?, la nación y el país mismo merecen trabajo y hasta sacrificio.

La Señora de la Falda Azul, según se indicó, connota también la fuente de la vida por excelencia, dadas sus características fecundantes y germinativas; es, por tanto, *La Tierra Madre*, que genera vida sin cesar al tiempo que alimenta; ella es bondad creativa y amparo; sus hijos no pueden menos que responder a esa bondad sirviendo a sus semejantes y a su pueblo; *vivir es servir:*

> "Tierra santa, madre nuestra, yo te ofrezco esta creatura, que dios te ha enviado, suplicándote en su nombre que lo ampares y alimentes como tu Hijo. Hazlo dichoso, tanto en salud como en riquezas para que pueda *servir a los dioses y á sus semejantes en esta vida pasajera.*"[24]

Así pues, la Diosa de la Falda Azul, la diosa que *muestra* cuál es *la virtud* y el estar auténtico en el mundo, la misión y el destino del hombre descubre la falsa piedad del sacerdote y su estancia falsa, inauténtica: "es mentira esa piedad de Yappam"; aunque el anacoreta simule, lo inauténtico es inocultable: "Yappam es un hipócrita, lo voy a probar". No obstante, es posible el fingimiento, la *doble cara*, es decir, la que se tiene y la que se pretende; "ser dos caras" dice la *vox populi* mixteca cuando de hipocresía se trata. La diosa sabía que el sacerdote *era dos caras* aunque nunca lo pudo probar, puesto que el rostro aparente tiene la posibilidad temporal de ocultar *la verdadera cara*: las intenciones aviesas, la falsedad, el existir inauténtico..., *la verdadera cara* sale a relucir tarde o temprano:

> Y vino entonces Tlazoltéotl, la Venus india que se revistió con toda la fuerza de su belleza. La Venus india dijo: "Hermano

[23] *Idem*. Las cursivas son mías.

[24] *Ibidem*, pp. 190-191. Las cursivas son mías.

> Yappam, vengo a ayudarte, vengo a partir contigo las penas que sufres sobre ese peñón" y turbado el ánimo del anacoreta, Yappam le tendió la mano, y cuando le tendió la mano, Yaotl, el enemigo salió de su escondite y le cortó la cabeza.[25]

Dualismo ético

El hombre asciende o desciende, toca a él escoger; así tenemos lo que se llama voluntad, voluntad de elección; Yappam elige, nada ni nadie lo forzó, tan sólo algo lo estimuló; estímulo no es coacción, la coerción exonera de responsabilidad. Existe libre elección o libre arbitrio. La libertad es condición *sine qua non* de la responsabilidad moral; sólo así puede darse una *elevación* o *descenso*. Puesto que en un principio está ubicado en medio, el hombre no es bueno ni malo; *su estar* muy particular en el mundo lo decide él mismo en la medida de su propio desenvolvimiento o comportamiento. El *peñón o kawa* donde se ubica Yappam es lugar intermedio entre *la tierra* y *el cielo*, entre *el descenso* y *el ascenso*, entre *elevarse* o *degradarse*.

En principio, existe el bien-mal dentro del hombre; se trata de un dualismo inherente. Ambos caminos se presentan y toca al individuo concreto elegir cuál tomará y hasta dónde lo recorrerá, es decir, ente amalgamado de bien-mal, toca al mismo individuo inhibirlo, exacerbarlo o moderarlo; mas nunca eliminarlo del todo, puesto que siempre existe el riesgo. *De facto* no se puede eliminar, sino sólo atenuarlo o disminuirlo, puesto que *si se elimina* (algo imposible, ya que es connatural) ¿qué referencia se tendría para sopesar el bien?, ¿cuál sería la referencia para el bien?; definitivamente ninguna. El bien *necesita* del mal porque nos lo recuerda, y así lo refrenda; pero no debe tocarse su fondo en hechos o casos concretos para refrendar el bien; de esta manera, no es necesaria la experiencia directa, sino la reflexión profunda. La reflexión introspectiva del mal conlleva al bien porque lo valida; así, el posible *éxito moral* estriba en *inhibir* el mal para evitar su exacerbación, en *minimizarlo* para evitar su proliferación, pero nunca será posible ni tampoco es deseable su eliminación. Así, el mundo tiene sus riesgos y, quizás por eso, sea humano. El mundo humano es riesgo precisamente por ser humano. Los dos principios luchan dentro de cada persona: así, el dualismo es inherente. *La virtud estriba en minimizar e inhibir lo*

[25] A. Castellanos, "El Escudo nacional"..., p. 38.

más posible el mal, puesto que es imposible eliminarlo y resulta hasta cierto punto necesario.

En el caso concreto de Yappam en la *kawa* o peña, esta última connota: *a)* que el hombre no es bueno ni malo, sino que su naturaleza es ambivalente, y *b)* *kawa* sería igual a su estar en la tierra, significaría la tierra, específicamente punto intermedio entre el cielo (*ndewi*) y el inframundo (*mictlan*); toca al individuo elevarse o degradarse; tocaría al individuo, según su estar en el mundo, elegir su ubicación final, ya sea en el inframundo o en el plano de arriba. Yappam escogió libremente la *oscuridad*, el *inframundo* debido a su estar inauténtico, debido al engaño y a la hipocresía.

La existencia individual como diligencia y las pasiones

La *caída* de Yappam también se debe a *la pasión*. Las pasiones arrastran en la caída. Puede haber varias, pero entre los seres humanos la pasión dominante es la *sensualidad*, y Yappam finalmente era un ser humano: "Y vino entonces Tlazoltéotl, la Venus india que se revistió con toda la fuerza de su belleza";[26] lo que no pudo *el pecado* lo pudo la sensualidad. Mejor dicho: la sensualidad arrastra a errar; el anacoreta o sacerdote no fue conducente con su convicción y pecó, puesto que desacertó. No hubo fidelidad a las convicciones, lo cual se traducía en sinceramiento, resistencia paciente y práctica de una vida virtuosa. Así, la convicción y la práctica de ella hacen la virtud; Yappam era responsable porque había asumido libremente sus con-

---

[26] *Idem*. "La Diosa del amor, la Venus mixteca, se llamaba *Yyadzehe Sasinimaninaha Sacoño*, que quiere decir *Señora del Amor carnal*. Etim. *Yyadzehe señora* y *sasinimaninaha* amor y *sacoño* carnal. También se le designa con los nombre de *Ñaha Dzaña*, *Ñaha Cocó*, *Ñaha Ocoño* y *Ñaha Saindij*, que significa *Mujer Carnal* ó *Mujer corrompida*. Etim. *Ñaha* mujer y *dzaña*, *cocó*, *ocoño* y *saindij* corrupta ó corrompida.

"Los mexicas la conocieron con el nombre de *Xochiquetzal* y también con el de *Tlazolteocihuatl* que quiere decir *Diosa de la Liviandad*. Etim. *Teocihuatl* diosa y *tlazolli* basura, ó *tlazolti* amor sucio, liviandad.

"Era la mujer desenvuelta, desvergonzada, carnal, la ramera, y la cautivadora del hombre, y en sentido figurado la Tierra con su vegetación lujuriosa, con sus encantos y con sus placeres lícitos ó ilícitos.

"Se representaba á esta Diosa por los mixtecas como á una linda moza con cara ovaliforme y de color cobrizo, pelo negro, frente amplia, cejas negras y arqueadas, ojos negros, grandes con pestañas rizadas y de mirada ardiente, boca chica con labios purpurinos, barba oval, carrillos rosados y orejas proporcionadas". M. Martínez Gracida, "Diosa de los Amores", en *Civilización mixteca...*, p. 244.

vicciones. Si no se elige ideal o misión, no preexiste fidelidad alguna ni mucho menos responsabilidad. Empero la sensualidad, que es la pasión dominante en el ser humano, puede conducir directo al pecado si se vuelve *obsesión,* es decir, el *pensamiento ligero* puede llevar a la lujuria y ésta hace que un individuo desee a una mujer; si decide deleitarse en el pensamiento, puede verse inundado de imágenes lascivas hasta llegar a la confusión, la obsesión y *el cautiverio.*

II. DOSSIER

¿EXISTE UNA POSMODERNIDAD MEXICANA?

Guillermo Hurtado*

Se sostiene que el uso de la noción de posmodernidad en el caso mexicano sufre de una triple ambigüedad debido a que hay, por lo menos, tres maneras distintas de comprender la modernidad mexicana. También se examinan algunas propuestas recientes en las que se busca responder a cuestionamientos posmodernos tomando en cuenta elementos de la historia y de la sociedad mexicanas.

Desde hace tiempo se utiliza el término "posmodernidad" para analizar el estado actual de la cultura y la sociedad en algunos de los países de mayor desarrollo. La "condición posmoderna", como la llamara Jean-François Lyotard,[1] toca la casi totalidad de la vida y la experiencia humanas en esas comunidades, *i.e.*, la comunicación, las ciencias, las artes, la política, la filosofía, la moralidad, la religión, etcétera. Se ha vuelto un lugar común afirmar que vivimos en tiempos posmodernos. Lo que yo me pregunto —y de ello tratará mi ensayo— es si este diagnóstico vale en verdad para la situación mexicana presente. ¿Son posmodernas la cultura y la sociedad mexicanas?

Una respuesta a tal pregunta es que los mexicanos están inmersos en una cultura global y que, por lo tanto, si es cierto que ésta (¿la occidental?) está en un periodo que puede calificarse como posmoderno, lo mismo puede decirse de la sociedad y la cultura mexicanas. Es verdad, se diría, que hay mexicanos que tienen cultu-

---

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

ras premodernas, que viven de acuerdo con sus tradiciones ancestrales, pero la gran mayoría de los mexicanos —que habitan en ciudades, que se hallan expuestos a los medios de comunicación masiva— tiene formas de vida en las cuales cabe hablar de una situación posmoderna. Somos, como dijera Octavio Paz, contemporáneos de todos los hombres.[2]

Pero a esto podría replicarse que la sociedad y la cultura mexicanas no están inmersas en aquella dimensión de la globalidad que podemos calificar como posmoderna. Es más, podría decirse que en sentido estricto ni siquiera hemos culminado el proyecto de la modernidad entre nosotros y que, por tanto, no podemos ser *pos*modernos. Como también dijera Octavio Paz, el México virreinal fue premoderno en todos los aspectos, lo cual atrasó dramáticamente nuestro ingreso pleno a la modernidad, que comienza entre nosotros —y no sin tropezones y retrocesos— hasta el nacimiento de la república en el siglo XIX.[3] La noción de individuo de la modernidad y todo lo que se construye sobre ella han enfrentado en nuestro país resistencias comunitaristas (católicas o indígenas, o mezclas de ambas) muy fuertes. Por lo mismo, el proyecto de una verdadera democracia liberal en México aún no ha podido cumplirse —o apenas lo ha hecho, si somos optimistas— en nuestra vida política y social. Desde el siglo XIX hasta nuestros días, la democracia liberal se ha topado con diversas reacciones sociales, culturales y políticas que podrían calificarse como premodernas o contramodernas —aunque algunas de ellas, como la neozapatista, también han sido descritas como posmodernas. Por otra parte, nuestra ciencia y tecnología están muy rezagadas, tanto así que no puede decirse que sean una parte fundamental de nuestra cultura, de nuestra educación, de nuestra vida diaria. Ni siquiera puede decirse que seamos o hayamos sido una nación de lectores, condición necesaria, yo diría, para la existencia de una sociedad moderna. Según cifras oficiales, la mayoría de los mexicanos más o menos saben leer, pero otras cifras indican que los mexicanos rara vez leen. Si las sociedades modernas se conforman a partir de ciertas lecturas comunes —*e.g.*, las lecturas nacionales de las que habla Peter Sloterdijk—[4] y las posmodernas a partir de ciertas imágenes o íconos compartidos, diríase

---

[2] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Cuadernos Americanos, 1950.

[3] O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

[4] Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.

que hemos pasado de ser un país de pobres analfabetas a uno de pobres televidentes. Ahora bien, si a duras penas somos modernos, si aún luchamos para serlo plenamente, ¿cómo sostener que ya estamos en la posmodernidad? El hecho de que casi todos los mexicanos vean televisión o tomen bebidas gaseosas no los hace *ipso facto* posmodernos.

Hay una tercera posición que consiste en sostener que ninguna de las dos respuestas anteriores es correcta. Ni es cierto que somos posmodernos del mismo modo que, digamos, los franceses, ni es verdad que no somos posmodernos porque aún no hemos acabado de transitar por la modernidad. El error detrás de ambas posiciones es el mismo: tomar "modernidad" y "posmodernidad" de manera unívoca y fuera del contexto. Los significados de estos términos deben fijarse tomando en cuenta el contexto histórico y cultural en que se utilizan. De otra manera, no sirven para comprender un momento o circunstancia y se vuelven meros membretes. La propuesta es que "modernidad" y "posmodernidad" significan en México algo distinto de lo que significan en Francia o en los Estados Unidos —aunque semejante, por supuesto, de lo que significan en países parecidos al nuestro, como otros latinoamericanos. Esto no implica que el significado de tales términos sea equívoco, es decir, que el significado de "modernidad", cuando la palabra es utilizada en un texto sobre la cultura mexicana, nada tenga que ver con el significado de la misma palabra cuando es utilizado en otros contextos. La modernidad y la posmodernidad mexicanas son análogas, *i.e.*, semejantes, aunque desemejantes a las de otros lados. Lo importante es percatarse de las diferencias y las similitudes que hay entre los contextos de uso para emplear los términos de manera provechosa.

***

La hipótesis de que hubo una modernidad mexicana y que hay o puede haber una posmodernidad mexicana diferente de las de otros lados, requeriría, para contar con una base firme, de dos tipos de investigaciones. La primera, que podríamos calificar de *conceptual*, consistiría en ofrecer razones en favor de la tesis de que "modernidad" y "posmodernidad" tienen distintos significados de acuerdo con los contextos en los que son utilizados. La segunda, que podríamos calificar de *empírica*, consistiría en un examen cuidadoso de la sociedad y la cultura mexicanas, desde el periodo colonial hasta nuestros días, con el fin de probar que "modernidad" y "posmoder-

nidad", en efecto, tienen un significado especial en ellas y que, en verdad, merecen aplicársele. En lo que sigue daré algunos datos para apoyar la segunda tarea.

Podría responderse que si bien no hemos sido modernos de la misma manera en que lo han sido los ingleses o los alemanes, lo hemos sido de manera distinta. Se diría que ha habido muchas modernidades, que la de los ingleses no fue la misma que la de los alemanes. El problema está en que, además de las diferencias cualitativas y de grados que hay entre los distintos casos, hay más de un criterio a partir del cual emitimos nuestros juicios. Es revelador que los franceses nos *parezcan* más modernos que los italianos. Esto muestra, me parece, la comparación hecha desde un paradigma que se adapta mejor a ciertas sociedades y culturas. Según la versión de la historia que podríamos llamar estándar, la modernidad pertenece originariamente al ámbito de la Europa occidental y, para ser más específicos a una región donde se halla Inglaterra (quizá Escocia, no Irlanda), Francia, Alemania, los Países Bajos, Suiza, Austria y el norte de Italia. Según esta versión de los hechos, la modernidad se extiende posteriormente a otros países de Europa y a algunas excolonias británicas como los Estados Unidos, Canadá y Australia. Ligada a esta visión de la modernidad, existe otra acerca de la no modernidad de España, Portugal y sus colonias durante los siglos XVI, XVII y XVIII. De acuerdo con esta manera de ver las cosas, los modernos siempre fueron *ellos*; nosotros, en cambio, fuimos los *anti*modernos, los oscurantistas, los defensores de la fe en vez de la razón. La ciencia y la racionalidad modernas, se ha dicho, no hablaron en español, sino hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Pero existen otras versiones de la historia de la modernidad dependientes, entre otras cosas, del peso otorgado a la ciencia frente a las humanidades, o de qué país o cultura se privilegie. Es evidente que la idea que tengamos de la modernidad (y por ello de la posmodernidad) será muy distinta si tomamos como su iniciador a Bacon, a Descartes o (como lo ha sugerido Stephen Toulmin)[5] a Montaigne. Uno de los aspectos que pueden enfatizarse en la historia de la modernidad es la del surgimiento del sujeto moderno y del espacio de libertad donde se mueve. Según la versión estándar de la historia de la modernidad, el sujeto moderno es creación de Descartes. Pero hay otras versiones de la historia del sujeto moderno. Para

[5] Stephen Toulmin, *Cosmópolis*, Barcelona, Península, 2001.

Milan Kundera, por ejemplo, el sujeto moderno nace con la novela moderna y su punto de partida es el Quijote de Miguel de Cervantes.[6]

Tomar al Quijote como el inicio de la modernidad es romper el prejuicio de que la modernidad no fue asunto de los hablantes de español. Hay elementos para afirmar que hubo en el orbe hispano una modernidad temprana que cuenta entre sus figuras, además de Miguel de Cervantes, a pensadores como Juan Luis Vives, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Francisco Hernández, Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, etcétera. Esta modernidad hispana temprana —que podría describirse como renacentista, erasmista o humanista— también es novohispana y por ello mexicana, no sólo por derecho de herencia, sino por estricto derecho propio, pues en algunos casos, como los de Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga o Alonso de la Vera Cruz, surge de una reflexión acerca de nuestra realidad o está dirigida específicamente a ella. La modernidad humanista hispana ocupa un lugar central en la historia de la cultura y la modernidad occidental. Encontramos en ella el nacimiento del derecho internacional (Vitoria), de la antropología (Sahagún) e incluso de los derechos humanos (las Casas).

Pero también podemos hablar de otra modernidad, en parte heredada y en parte propia, colocada más allá de los límites de la hispanidad y que, en el siglo XVII, pudo incluso calificarse de global. Se trata del barroco, un fenómeno artístico y cultural extendido a lo largo del dominio de los Austrias, desde Sudamérica hasta Europa Oriental. En el campo de las ideas se ha llamado "escolástica barroca" a un movimiento, encauzado principalmente por los jesuitas, en el que se dio un giro a la escolástica. Entre sus participantes están Francisco Suárez, quien propuso el primer sistema completo de ontología, Luis de Molina, quien intentó hacer compatible el libre albedrío con la omnipotencia divina, y Juan de Mariana, defensor del tiranicidio. En el campo de las letras, señalaríamos a Pedro Calderón de la Barca y en el de la retórica a Baltasar Gracián. En México, encontramos en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz elementos barrocos, aunque lo más alto del barroco mexicano se alcanzó en la arquitectura y las artes plásticas.

---

[6] Milan Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1986. Carlos Fuentes había expresado una opinión similar en *Cervantes o la crítica de la lectura*, México, Joaquín Mortiz, 1976.

En el siglo XVII comienza en México la recepción de las ideas modernas provenientes de Europa. Carlos de Sigüenza y Góngora, por ejemplo, hace gala de dichos conocimientos en su célebre polémica con el padre Kino. Más adelante, en el siglo XVIII, encontramos un movimiento modernizador que pretendía, de una manera ecléctica, combinar resultados de la ciencia y la metafísica modernas con la fe y la teología cristianas.[7] Podrían encontrarse en algunos ejemplos de esta modernización ecléctica todavía elementos barrocos, pero lo predominante en ella es un espíritu ilustrado. Entre los integrantes de este movimiento señalaríamos a los jesuitas Diego José Abad, Francisco Javier Alegre y Francisco Xavier Clavijero. También podríamos mencionar a Juan Benito Díaz de Gamarra.

La expulsión de los jesuitas y la guerra de independencia acaban con esta modernización ecléctica, que pretendía conservar por lo menos algunos de los elementos centrales de la tradición católica y escolástica. Lo que vino después, en el siglo XIX, fue una modernización liberal, reformista, que rompió con el pasado colonial, escolástico y católico de una manera muy tajante e incluso violenta.[8] Por ejemplo, todos los modernizadores del XIX, como José María Luis Mora, Melchor Ocampo, Ignacio Ramírez, Ignacio Manuel Altamirano, Gabino Barreda, Justo Sierra, etcétera, pensaban que la educación proporcionada a los mexicanos no debía ser clásica escolástica o siquiera de inspiración cristiana, como la impartida por las instituciones coloniales, sino debía estar orientada exclusivamente por la razón y por la ciencia positiva. No podía haber, por lo tanto, ningún tipo de *aggiornamento* intelectual o filosófico, como lo pretendieron los eclécticos del XVIII. En opinión de algunos —y ésta ha sido la versión oficial de la historia patria—, la verdadera modernidad en México comienza en este periodo, traída de ultramar, casi calcada, pues los modernizadores mexicanos, liberales o positivistas, consideraban la necesidad de importar la cultura y la ciencia de Europa para poder eliminar el atraso que teníamos respecto de las demás naciones.

El liberalismo del siglo XIX influye en el del XX. Podríamos hablar de un liberalismo posrevolucionario, proyecto que recoge algunos elementos centrales del liberalismo decimonónico, pero incor-

[7] *Vid*. Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948.

[8] *Vid*. Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1972.

pora otros nuevos. A mediados del siglo XX, hubo un impulso modernizador en todos los ámbitos de la sociedad y la cultura mexicanas. Quizá más que en ninguna otra época, los mexicanos se sintieron modernos o muy cerca de la modernidad ambicionada. En este periodo, algunos pensadores mexicanos suscribieron la tesis en la cual había elementos de la cultura nacional que podían ofrecer opciones para la crisis de la cultura occidental —no se usaba, en aquel entonces, el término posmodernidad, pero ya se hablaba, y desde tiempo atrás, de la crisis de la modernidad europea. Algo así pensaron algunos de los integrantes del movimiento de la filosofía de lo mexicano como Emilio Uranga, Leopoldo Zea y, hasta cierto punto, Octavio Paz. Todos ellos suponían que la Revolución había hecho que el mexicano por fin se encontrara a sí mismo, que adquiriera una especie de completud ontológica. También creían que la reflexión sobre el mexicano podía ser de utilidad universal, especialmente en la incertidumbre de la posguerra. Zea, por ejemplo, decía que a partir de la articulación de los modos de ser del mexicano podría elaborarse una moral universal.[9] Y Uranga llegó a afirmar que la comprensión de lo humano debía pasar por la comprensión de lo mexicano.[10] Más adelante veremos cómo hoy en día hay quienes siguen pensando en la posibilidad de hallar en México respuestas a los dilemas de la posmodernidad. Pero antes debemos retornar a la pregunta que da título a este ensayo.

***

Hemos encontrado por lo menos cinco momentos de la historia de México que pueden llamarse modernos o, por lo menos, de tendencia modernizadora: el humanista del siglo XVI, el barroco del XVII, el ecléctico ilustrado del XVIII, el liberal positivista del XIX y el liberal posrevolucionario del XX. Hay, por lo menos, dos interpretaciones posibles de estos datos. La primera se refiere a nuestra modernidad constituida por estos momentos, *i.e.,* que cada uno de ellos es una parte o una etapa de nuestra modernidad. La segunda es que no todos estos momentos de la historia de México son en verdad modernos. Podría decirse, como lo han hecho los liberales, que antes del siglo XIX no hubo modernidad en México. Y sostener lo anterior no implica negar la peculiaridad de la modernidad mexicana. Por el contrario,

[9] Leopoldo Zea, *Consciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952.
[10] Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa, 1952.

podría decirse que la modernidad comenzó en México de manera *tardía* y que por ello se distingue de la francesa o la inglesa.

¿Cuál sería, entonces, nuestra posmodernidad? Aquí también hay dos respuestas posibles. La primera consiste en decir que si el barroco del XVII fue una modernidad *sui generis*, el liberalismo del XIX sería, en relación con el barroco, una posmodernidad *sui generis*, pero también, por sí mismo, una modernidad a la cual le seguiría, en consecuencia, otra posmodernidad. De este manera, llegaríamos a la curiosa conclusión de que ha habido tantas posmodernidades como modernidades ha habido en México. El presupuesto de esta respuesta es que entre las distintas modernidades mexicanas no hubo más continuidad que la temporal. Después de cada momento moderno hubo siempre una *ruptura* y el mejor ejemplo de ello es la manera en la cual la modernización liberal negó todo el pasado colonial.

La segunda respuesta se refiere a la modernidad mexicana como un proceso continuo y sin ruptura, es decir, abarca del siglo XVI hasta el siglo XX o al XXI. La culminación de la modernidad mexicana, o por lo menos su última fase, sería el liberalismo posrevolucionario, en especial el de la posguerra, y los demás periodos considerados serían momentos previos del proceso de la modernidad mexicana. Por lo tanto, sólo podríamos hablar con propiedad de una posmodernidad mexicana como de aquel periodo sucesor del liberalismo posrevolucionario de la segunda mitad del siglo XX.

¿Hay manera de decidir entre estas dos lecturas de la modernidad y la posmodernidad mexicanas? En contra de la primera, podría decirse que es inaceptable que un mismo periodo histórico sea moderno y posmoderno. Las nociones de modernidad y posmodernidad, se diría, no son como las de padre e hijo (*i.e.*, un mismo hombre puede ser padre e hijo). Pero esto nos lleva a la segunda lectura, a la de que la verdadera y única posmodernidad es la actual, la que sucede principalmente en otros países y que si somos o no posmodernos dependerá de qué tan cercana sea nuestra situación a la de ellos. Pero aquí podríamos preguntar lo siguiente: ¿por qué habríamos de aceptar que después de la modernidad liberal posrevolucionaria en México vendrá o ha venido ya una posmodernidad? Si la historia de la modernidad mexicana es, como se ha concedido, distinta de la de otros países, tal vez lo que iniciará o ha iniciado es otra fase de la modernidad mexicana. Quizá entre nosotros la modernidad durará más que en otros lugares. Quizá estamos comenzando otra modernidad con algunos aspectos de la posmodernidad de otras partes. Si nuestra modernidad empezó tarde, podría suponerse que también acabará tarde.

No pretendo solucionar aquí estas dificultades. Sólo quisiera señalar que ante cualquier respuesta que diéramos, el resultado sería algo *forzado* y requeriría de un reacomodo de los hechos para que caigan dentro de los moldes fijados por los conceptos de modernidad o posmodernidad. Parece que el uso de estas nociones en el estudio de la realidad mexicana requiere de una suerte de *calzador* tal vez por eso nos permitiría poner en duda la utilidad —aunque no por ello la legitimidad, al menos parcial— de su aplicación en los estudios acerca de la realidad mexicana.

***

Retomaré la sugerencia anterior hacia el final de este ensayo. En tanto, voy a examinar tres posiciones que han sido ofrecidas en años recientes respecto de la modernidad y la posmodernidad mexicanas. Las tres coinciden en encontrar en el pasado mexicano o en culturas que han quedado al margen de la modernización más reciente, alternativas para la crisis de la modernidad.

La primera sostiene que podemos hallar en las culturas premodernas mexicanas, en particular, las indígenas, respuestas a las interrogantes de la era posmoderna. La segunda es que la modernidad barroca, especialmente la mexicana, puede ser una alternativa viable ante la crisis de la modernidad hegemónica a partir del siglo XIX, pues la posmodernidad puede verse como una era neobarroca. La tercera es que el mestizaje cultural y social mexicano, en especial el del siglo XVI, puede verse como un modelo para comprender mejor la posmodernidad.

Luis Villoro ha caracterizado al pensamiento moderno a partir de su concepción del individuo como aislado de su entorno natural y social.[11] Para la modernidad, el individuo es la única fuente de sentido. Pero en contra de esta concepción del hombre siempre ha habido otra en la cual la acción del individuo sólo cobra sentido y adquiere valor si va dirigida a la realización de totalidades superiores, en donde el individuo se integraría y se realizaría plenamente. Según Villoro, la posmodernidad —o quizá mejor dicho, la *contramodernidad*, ya que él vería en la posmodernidad una especie de vacío de sentido y valor, parecido al que ha descrito Gilles Lipovetsky—[12] consistiría

[11] Luis Villoro, *El pensamiento moderno*, México, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, 1992.

[12] Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987.

en la recuperación y reformulación de la antigua doctrina del predominio de la totalidad, social o natural, sobre el individuo aislado. Ello explica por qué, en su crítica a la democracia liberal y al estado nación, haya dicho que los usos y las costumbres comunitarias de algunos pueblos indígenas de México son un modelo de sociedad por que deberíamos luchar.[13]

La idea de que en las culturas de los pueblos indígenas mexicanos pueden encontrarse rutas viables para salir de los dilemas de la crisis de la modernidad —*i.e.*, de que al final de la modernidad hemos de retornar a la premodernidad— ha sido defendida por varios autores y de varias maneras. Antonine Artaud y Carlos Castaneda, por dar dos ejemplos muy conocidos, buscaron entre los indios mexicanos un sentido vital que no encontraban en la cultura occidental.[14] Pero las búsquedas de ambos fueron más bien personales y no, como la de Villoro, una que pretenda fundamentar una nueva sociedad e incluso una nueva moral. Por otra parte, la argumentación de Villoro es estrictamente filosófica y no depende de la referencia que él hace de los pueblos indígenas mexicanos. Otros autores, en cambio, se apoyan de manera directa en un estudio de los pueblos indígenas. Carlos Lenkersdorf, por ejemplo, ha sostenido que el lenguaje tojolabal, a diferencia del español, es un idioma que por sus características estructurales modela una visión del mundo y de la sociedad genuinamente intersubjetiva.[15] Con base en los resultados etnolingüísticos de Lenkersdorf, Enrique Dussel ha dicho que la comunidad de comunicación que hay en estas etnias cumple con las exigencias de una comunidad de comunicación ideal, *i.e.*, sin violencia, sin dominación, en la que se llega a acuerdos por unanimidad.[16] Ya que en esta lengua siempre se habla de los humanos, las plantas y los astros como sujetos y nunca objetos, es posible, afirma Dussel, tener con base en ella una comunidad institucionalizada racionalmente, según las exigencias éticas de la argumentación. Es curioso

[13] L. Villoro, "La marcha hacia una nueva nación", *La Jornada*, 27 de febrero de 2001.

[14] Antonine Artaud, *Viaje al país de los tarahumaras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

[15] Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/ Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1996.

[16] Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI/ UAM-Iztapalapa, 1992.

cómo ciertas ideas recurren con el paso de los siglos. Los franciscanos del siglo XVI pensaron que entre algunos indios de México podía construirse un modelo perfecto de cristiandad. Hoy, otros piensan que entre algunos indios mexicanos puede encontrarse un modelo perfecto de racionalidad.[17]

La idea de hallar respuestas a la crisis de la modernidad occidental en otras culturas no es nueva y además tiene distintas versiones. Así como pueden buscarse opciones en México, también pueden buscarse en Asia (como lo ha hecho François Jullien, quien replantea los temas centrales de la cultura occidental desde una perspectiva china).[18] Sin embargo, a mí me parece —y aquí sólo manifiesto una sospecha sin ofrecer un argumento— que la salida a la crisis de la modernidad no es retornar a la premodernidad. Por otra parte, habría que plantearse hasta qué punto las costumbres y tradiciones de los indígenas mexicanos —por respetadas o admiradas que sean— pueden ser adoptadas en verdad por la mayoría urbana de México, para no hablar de ciudadanos de otros países. Después de todo, muchos mexicanos somos hijos y nietos de las modernizaciones liberales del XX y el XIX. A diferencia de los liberales decimonónicos, nosotros respetamos la pluralidad cultural mexicana, pero creo que difícilmente podríamos adoptar elementos de culturas con las que ya no coincidimos en ciertos aspectos muy básicos. La solución a la crisis de la modernidad liberal mexicana, a mí me parece, debe salir de ella misma, no de la vuelta a un pasado mítico o de la adopción de una alteridad con la cual no comulgamos.

En años recientes hemos visto surgir un interés en el barroco. En su libro sobre Leibniz, Gilles Deleuze afirmó que el barroco puede tener, en tanto que concepto operativo, más de un momento de instancia y que podemos hablar de *neobarrocos*.[19] Omar Calabrese ha dicho que nuestros tiempos son, de hecho, neobarrocos y que el estudio de lo barroco puede darnos un modelo viable en la crisis de la posmodernidad.[20] En una línea similar a la de estos autores, Bolívar Echeverría ha defendido la tesis de que el *ethos* barroco es un

---

[17] *Vid.* John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

[18] *Vid., e.g.*, François Jullien, *La propensión de las cosas*, Barcelona, Ánthropos, 2000.

[19] Gilles Deleuze, *El pliegue, Leibniz y el barroco*, Madrid, Paidós, 1989.

[20] Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, 1989.

tipo de forma de vida dentro el capitalismo.[21] Este *ethos* reconoce como inevitables todas las contradicciones de la modernidad capitalista, pero al mismo tiempo se resiste a aceptarlas. Según Echeverría, el barroco fue *otra* modernidad, donde predominó lo colectivo frente al individualismo, donde propuso un proyecto civilizatorio, *e.g.*, el de reducciones guaraníes, destruido por los Borbones. Siguiendo otra vía, Mauricio Beuchot halla en el barroco un antecedente de su hermenéutica analógica, filosofía que pretende dar respuesta a los dilemas de la crisis de la concepción moderna de la razón sin caer en los extremos del relativismo mediante una recuperación de la analogía cayetaniana.[22] Samuel Arriarán, por otra parte, ha combinado algunas ideas de Echeverría sobre el barroco con la hermenéutica analógica de Beuchot y les ha dado un giro hacia el multiculturalismo y el relativismo.[23]

Hay que ser cautelosos frente a la exaltación de lo barroco y el uso tan extenso del concepto de lo neobarroco. Habría que preguntarse, para empezar, qué tan barroca es la cultura mexicana. Recordemos que hay quien ha dicho —y no sin buenas razones— que nuestra cultura más bien tiende hacia moldes clásicos.[24] Otros subrayarían nuestro gusto por lo modernista, por la simplicidad de la arquitectura contemporánea.[25] Hay también, me parece, algunas dificultades al querer expandir el concepto de barroco más allá de su sentido original como estilo artístico. En todo caso, se puede aceptar que hay afinidades entre el barroco y algunas notas de la cultura posmoderna. Lo que habría que plantearse con más cuidado es hasta qué punto el concepto de lo barroco basta para comprender los fenómenos actuales.

Una tercera propuesta para encontrar claves para la posmodernidad en la historia de México se basa en la categoría de mestizaje. Vasconcelos fue el primero en darse cuenta de la importancia universal del mestizaje, en especial del latinoamericano.[26] Hoy

---

[21] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

[22] Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999.

[23] *Idem.*

[24] Jorge Cuesta, "El clasicismo mexicano", en *El libro y el pueblo*, t. XII, núm. 8, México, agosto 1934.

[25] Así lo afirmaba Luis Barragán en una entrevista concedida a Elena Poniatowska. *Vid.* el libro de ella, *Todo México*, t. I, México, Diana, 1990.

[26] José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Barcelona, Espasa Calpe, 1925.

en día, el concepto de mestizaje ha cobrado nueva relevancia en los estudios culturales. Serge Gruzinski ha estudiado a profundidad el México del siglo XVI y ha encontrado allí el surgimiento de una cultura mestiza que puede permitirnos entender mejor los veloces y caóticos vínculos e imbricaciones de la posmodernidad.[27] El tema central de Gruzinski es el pensamiento mestizo.[28] Esta categoría —cercana a la de cultura híbrida de Néstor García Canclini—[29] le permite pasar del análisis iconográfico de ilustraciones mexicanas del siglo XVI al estudio del cine de Peter Greenaway.

Creo que las categorías de lo mestizo, de lo híbrido, de lo fronterizo pueden ser de gran utilidad para comprender la situación posmoderna a nivel global. Lo mestizo, como lo barroco, no es exclusivo de la cultura mexicana, pero ella es un excelente ejemplo de sus virtudes y sus vicios. Y por eso, nosotros deberíamos ser los primeros en cuidar que esta aproximación no se convierta en una moda más. Tomemos en cuenta que, visto a la distancia, el mestizaje puede tener un aspecto glamoroso que no siempre coincide con la realidad. Por ejemplo, más allá del profundo trauma del encuentro entre españoles e indios, es interesante comparar la visión de Gruzinski acerca del siglo XVI mexicano con la de James Lockhardt, que a partir de su estudio directo de textos en náhuatl de la época, ha llegado a la conclusión de que entre las dos comunidades hubo una especie de doble equivocación: los españoles creían que los indios estaban adoptando casi al pie de la letra patrones europeos, cuando en realidad los indios creían que estaban preservando los suyos propios.[30]

Beuchot y Arriarán han enfatizado el carácter mestizo, fronterizo, del barroco, en particular del mexicano. Sin embargo, podría responderse que el mestizaje no es esencialmente barroco. El mestizaje mexicano, por ejemplo, se expresó brillantemente de manera barroca, pero ha tenido otros estilos de manifestación; por ejemplo, uno neoclásico e incluso uno modernista —la pintura de Tamayo sería un buen ejemplo de ello. Por lo tanto, podríamos decir que lo propio de la cultura mexicana no es lo barroco, sino lo mestizo. Por otra

[27] Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

[28] S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.

[29] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989.

[30] James Lockhardt, *Los nahuas después de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

parte, yo diría que así como el concepto de mestizaje es más rico que el de lo barroco desde un punto de vista social y cultural, el concepto de analogía también es más rico que el de barroco desde un punto de vista filosófico o teórico. Creo que Beuchot posiblemente ha cometido un error al ligar su hermenéutica analógica con el neobarroco. La analogía puede servir para comprender lo barroco, pero es independiente de él; es más básica, yo diría. Además, también puede servir para entender el mestizaje o por lo menos un tipo de él.[31]

***

Volvamos a la pregunta que da título a este ensayo: ¿hay una posmodernidad mexicana? Podemos encontrar más de una modernidad y una posmodernidad mexicanas. Estas categorías no son, por tanto, del todo ajenas a la realidad mexicana, sobre todo si las adaptamos correctamente a nuestra circunstancia particular. Sin embargo, y quizá por lo mismo, también parece que tienen una aplicación parcial y, en ocasiones, forzada. Usarlas en el estudio de nuestra sociedad y cultura, de nuestro pasado y presente, más que el resultado de una observación directa o de un análisis genuino, es, en no pocas ocasiones, un mero reflejo y, a veces, justo es decirlo, hasta una holgazanería intelectual.

En un importante ensayo sobre la estética del arte azteca, Edmundo O'Gorman sostuvo que es un error intentar comprender la escultura mexica con conceptos propios de la escultura griega.[32] El canon griego y occidental de belleza, de armonía, de equilibrio, para interpretar una escultura como la Venus de Milo no sirve para interpretar con justicia a la Coatlicue. Podríamos decir que la Coatlicue es simplemente fea o que otras esculturas mexicas —*e.g.*, las naturalistas— son bellas. Pero éste no sería el análisis correcto. Los conceptos que hemos de utilizar para comprender el arte azteca deben proceder de un examen sin intermediarios de la realidad de dicho arte, *i.e.*, de sus motivaciones religiosas y sociales, de sus

[31] Tal parece que la analogía de proporcionalidad sería de mayor utilidad para esclarecer el fenómeno del mestizaje que la analogía de atribución. Pero por encima de esta cuestión, pienso que en la hermenéutica analógica hay una especie de tensión no resuelta entre ambas formas de analogía. Creo que Beuchot debería ser más explícito acerca del rol que cada una de las analogías desempeña en su sistema.

[32] Edmundo O'Gorman, "El arte o de la monstruosidad", en *Tiempo, Revista mexicana de ciencias sociales y letras*, núm. 3, marzo de 1940.

relaciones con otras esferas de la cultura azteca, de la concepción del mundo que está detrás de ellas, etcétera.[33] Algo semejante a lo que propone O'Gorman para la estética mexicana podría decirse acerca del estudio de la cultura mexicana. No se trata de suponer que nuestra cultura nada tenga que ver con otras; ella es, como todas, una cultura *humana*. Las categorías de modernidad y posmodernidad pueden servir para comparar nuestra sociedad y nuestra cultura con otras en un contexto global, pero sirven poco, me parece, para comprender nuestro pasado y nuestro presente por sí mismos, en su propia dinámica y especificidad. Habría que forjar otros conceptos para entender nuestra realidad más a fondo.

Pueden darse varias respuestas a la pregunta de si somos o hemos sido modernos o posmodernos. En algunos sentidos lo somos o lo hemos sido, en otros no. Pero ésta no es, en mi opinión, la pregunta que conviene hacer para comprender nuestro pasado y nuestro presente. Para formular las preguntas más útiles, más interesantes, habría que construir otras categorías. Ésta es una de las tareas pendientes más importantes que tienen ante sí los estudiosos de la realidad mexicana.

---

[33] *Vid.* Rubén Bonifaz Nuño, *Escultura azteca en el Museo de Antropología*, México, UNAM, 1989.

RESPUESTA A "¿EXISTE UNA POSMODERNIDAD MEXICANA?"

Mauricio Beuchot*

En este trabajo se discuten las tesis de Guillermo Hurtado acerca del papel de la posmodernidad en la filosofía mexicana. Sobre todo se discute su punto de vista acerca de la respuesta que a la presencia de la filosofía posmoderna en México ofrece mi propuesta de una hermenéutica analógica. Él critica el uso de la analogía que hago, y me pide privilegiar la analogía de atribución, que yo quiero balancear con la de proporcionalidad. Mas siempre se valora el gran esfuerzo que hace Hurtado para ponderar la marcha de la filosofía en México, sobre todo en su diálogo constante con filósofos mexicanos.

Una de las cosas que, loablemente, Guillermo Hurtado ha señalado en varios escritos es que los filósofos mexicanos dialogamos poco entre nosotros. Tiene razón; y también es verdad que tal diálogo es muy necesario. Por ello quisiera atender a lo que pide y tomar como ocasión un trabajo suyo donde discute algunas de mis tesis, de manera muy amistosa, para, de la misma manera, dialogar con él y tratar de explicarle mis posiciones. Ya es mucha ganancia el diálogo y todavía mayor el enriquecimiento que me da con sus observaciones, dificultades y objeciones.

El tema de su artículo es el de la posmodernidad en México. Es un asunto difícil, por lo complejo. En el seno de las cosas que han acontecido recientemente en nuestros medios, él se refiere a la hermenéutica analógica, un instrumento interpretativo que he procurado estructurar y desarrollar, claro está que con la ayuda de muchos

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

otros colegas. En fin; lo que Hurtado señala es que a veces he asociado demasiado la analogía o analogicidad con el barroco, y a éste con el mestizaje; asimismo, que en el seno mismo de la analogía, parezco hacer más caso a la analogía de proporcionalidad, privilegiada por Tomás de Vio, el célebre Cayetano, y no a la de atribución, privilegiada por Francisco Suárez. Todo ello me da ocasión de reflexionar, aprender y aclararme cosas a mí mismo.

En primer lugar, en lo referente a la analogía y el barroco, Guillermo Hurtado compara la noción de mestizaje con la de barroco, y luego la de analogía con la del barroco mismo. Hurtado acierta al decir que la noción de mestizaje es más amplia que la del barroco, que va más allá. De hecho, el mestizaje surgido en el barroco es sólo una de sus concretizaciones. El mestizaje comenzó desde el momento en que interactuaron las dos razas y culturas. En el siglo XVI, hubo un mestizaje humanista, como el que propició don Vasco, tanto al formar pueblos de indios y de españoles, como en las artesanías que adaptaba a las nuevas tierras.

También la analogía va más allá del barroco, aunque en esa época encuentra una realización muy intensa e interesante, un avatar muy sobresaliente. En realidad, lo que a mí me interesa más es la noción del mestizaje como analogía, o de lo mestizo como análogo y lo análogo como mestizo.[1] El mestizaje cultural observa una estructura analógica, es decir, integra a muchos elementos y, sin embargo, no homogeneíza, sino que, contrariamente, en ese cruce cultural predomina la diferencia, lo cual es una de las características de la analogía —parte de identidad y parte de diferencia, pero predomina la diferencia.

Si el mestizaje tiene una estructura analógica, si es analogizante, también el intercambio cultural o la interculturalidad puede beneficiarse de tal estructura analogizante, para lograr lo más que se pueda de integración, de asimilación, pero guardando un predominio de la diferencia, de la divergencia. O, si se prefiere, el modelo analogista hace al pluralismo cultural alcanzar lo más posible de diferencia, pero salvaguardando la semejanza, convergencia o integración. En efecto, lo más difícil, cuando se parte del diálogo y no de la imposición, es lograr semejanza, consenso; la ventaja es que tiene la peculiaridad de exigir que predomine la diferencia —o, tal vez, en lugar de exigencia, habría que decir que es una ventaja.

---

[1] *Cfr.* Samuel Arriarán, Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, pp. 35 y ss.

Y es cierto que el mestizaje tuvo en México otros modelos diferentes del barroco. Pero me interesa ése porque el barroco solamente cobra sentido a la luz de la analogicidad. Su juego de metáfora y metonimia, de simbolismo y literalidad, sólo pueden ser conmesurados por la analogía. Así, el *ethos* barroco es una buena aportación al pensamiento analógico en el decurso de la historia, sobre todo en nuestra historia. Por supuesto, hay otros mestizajes interesantes, como el humanista o el multicultural.

Puede decirse que el pensamiento analógico estuvo presente en los mismos orígenes de la Nueva España; fue lo que permitió la comprensión de la diferencia y lo que evitó lo más que se pudo de destrucción. Así, la analogía capacitó a Bartolomé de las Casas para que pudiera ver un humanismo indígena y no tratara de reducirlo al humanismo europeo, como hacía Ginés de Sepúlveda. La analogicidad fue lo que ayudó a Bernardino de Sahagún a acercarse al menos un poco al legado cultural indígena, y constituirse como uno de los precursores de la antropología. Y así podríamos seguir con otros ejemplos.

Guillermo Hurtado señala también una distensión polémica en el seno de la analogía, de la analogicidad o del discurso analógico. Por un lado, está la analogía de proporcionalidad, privilegiada por Cayetano; por otro, la analogía de atribución, privilegiada por Suárez. (Curiosamente, ésta es una polémica dentro del tomismo en el paso del humanismo al barroco, como si el tomismo humanista enfatizara la analogía de proporcionalidad y el tomismo barroco lo hiciera con la de atribución.) En la analogía de atribución hay jerarquía: hay un analogado principal que recibe un atributo o predicado, mientras los demás, los analogados secundarios, lo reciben con menos propiedad. Por ejemplo, el predicado "sano" tiene como analogado principal el organismo, y, por semejanza con él, se puede atribuir también, pero secundariamente, al alimento, a la medicina, al clima, a la orina e incluso al ambiente y a una amistad. Decimos que el organismo está sano, y ésa es la atribución apropiada; pero también decimos que un alimento es sano, porque conserva la salud; que una medicina es sana, porque la restituye; que la orina es sana, en cuanto la significa, y que un clima es sano y hasta que una amistad es sana; pero éstos son los analogados secundarios, y observan una gradación o jerarquía en la que, a partir de cierto momento, se pierde la adecuación del predicado con aquello a lo que se atribuye. En cambio, en la analogía de proporción no se exige esa diferencia tan marcada, sino una cosa se relaciona con otra, poseedora de cierta pari-

dad o igualdad, al modo que, en las matemáticas, una porción es a otra como otra a otra, y así sucesivamente. Lo anterior ha hecho que en la actualidad algunos vean con suspicacia la analogía de atribución, la cual es jerarquizante, y prefieran la de proporcionalidad, que es más igualadora o democrática.[2] Pero creo que ambas pueden convivir. Incluso, en ese mismo tomismo barroco del XVII, hubo un autor, Francisco de Araujo,[3] que trata de compaginar los dos tipos de analogía, y habla de una analogía mixta,[4] esto es, mestiza, que operaría con las dos de manera más compleja, pero también más exacta. Uniría tanto la de atribución como la de proporción. Y es que Araujo trataba de defender a Cayetano contra Suárez, pero llegó a darse cuenta de la necesidad de integrarlas, combinarlas en un híbrido, lo cual es muy analógico.

En la analogía predomina la diferencia, pero se busca la integración, y eso procura hacer la analogía de atribución, que procede distinguiendo para después unir; crea diferencia para lograr la integración, ordenada, equilibrada, proporcional. En cambio, la analogía de proporcionalidad, que se divide en propia y metafórica tiene más proclividad hacia la diferencia, porque llega hasta el carácter de metáfora, que ya es la que padece de más ambigüedad, desde el punto de vista del conocimiento. De esta manera, la analogía de atribución es más metonímica y la de proporcionalidad, más metafórica; no en balde tiene como una de sus clases la metáfora. La de atribución tiende a la univocidad, y la de proporcionalidad a la equivocidad, con lo cual la de proporción sería aquella en la que mejor se cumpliría el predominio de la diferencia. Pero la de atribución sirve, al igual que la metonimia, para ceñir más al lado científico.

Si el discurso analógico se centra en la analogía de proporción, corre el peligro de deslizarse hacia la equivocidad, que es el relativismo, el subjetivismo, el irracionalismo, el nihilismo, etcétera. Necesita el balance o equilibrio dinámico y vivo de la analogía de

---

[2] *Cfr.* Germán Marquínez Argote, *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1977, pp. 143 y ss.; él mismo, "Horizontes históricos de la metafísica. Hacia una metafísica desde Latinoamérica", en *I Encuentro Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 1981, pp. 263 y ss.

[3] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araujo*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1987.

[4] *Cfr.* F. de Araujo, *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam tomus primus*, l. IV, q. 3, a. 3, n. 23; Burgis et Salmanticae, Joannes Baptista Varesius, 1617, p. 485.

atribución, que la sujeta, aunque con el riesgo de caer en la univocidad, que es el absolutismo o universalismo, el objetivismo, el racionalismo, el cientificismo, etcétera. Lo que evita ese riesgo en esta última es que tiene que predominar la diferencia, y con ello se evita la caída en la univocidad, y se da un acercamiento más pronunciado a la equivocidad.

Una hermenéutica analógica centrada en la analogía de proporción sería demasiado permisiva, con peligro de abandonar la proporcionalidad propia y deslizarse hacia la proporcionalidad metafórica, la que más peligrosamente se acerca a la equivocidad. El lado metafórico necesita un estirón hacia el lado metonímico, para no caerse. El lado metonímico está dado por la analogía de proporcionalidad propia y, más aún, por la de atribución. Ellas son las que jalonan la aplicación de la analogía para que no pierda totalmente el equilibrio. Para que haya balance en la cuerda, pero no caída.

Una hermenéutica analógica basada en la analogía de proporción tendría que dejar el margen lo más amplio posible de interpretaciones, todas proporcionales, proporcionadas, pero que podrían irse al infinito, por aquello de "y así sucesivamente". Habría un efecto de paridad, de igualación, que daría la razón a cada una, aun fuera de manera sólo proporcional. En cambio, la analogía de atribución obligaría a establecer una jerarquía o gradación de interpretaciones, con mayor o menor aproximación a la verdad textual o al texto interpretado. Y, así, habría una interpretación que sería el analogado principal, la cual se acercaría más al texto, aunque conviviría e interactuaría con otras que serían los analogados secundarios, esto es, válidas pero más alejadas de la verdad del texto o menos ricas. Y también habría un grado en la jerarquía, en la que ya no sólo decae, sino que se pierde la verdad textual. No hay el peligro de la interpretación infinita, donde todas se vuelvan válidas o, por lo menos, la mayoría, y, con ello, ninguna; porque la atribución, al poner un analogado principal, marca un límite. Tampoco se daría el peligro de que quedara la interpretación de que el analogado principal sea, en definitiva, la única verdadera y válida, pues se exigen varias; es un conjunto no unitario, sino múltiple y ordenado, un conjunto ordenado.

Lo que une y combina (o equilibra) la metáfora y la metonimia, según dice Jakobson, es la analogía.[5] Un discurso puramente

[5] *Cfr*. Roman Jakobson, "The Metaphoric and Metonimic Poles", en su obra en colaboración con M. Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague, Mouton, 1956, pp. 76-82.

metonímico es tan enloquecedor como un discurso puramente metafórico. Tales extremos deben encontrarse en algún punto y en su entrecruce, en la encrucijada, se dará la analogía. Por eso es un punto o límite analógico donde se encuentran, donde se tocan. Tal vez, puesto que en la analogía predomina la diferencia, habría que decir que en el acto de habla analógico, o en el discurso analógico, predomina lo metafórico sobre lo metonímico. No es renunciar a la objetividad, ni renegar de la razón, sino más bien un reconocimiento humilde de los límites y las limitaciones de la razón misma. Son precisamente los racionalismos, los cientificismos y positivismos los que recrudecen tanto la metonimia y la oscilación hacia el univocismo, de manera que lo único que siempre provocan es una reacción metaforista o equivocista a ultranza.

También es importante señalar que la univocidad metonímica lleva a la imposición, al poder opresor. Pero tampoco escapa a eso la equivocidad metafórica, pues con su disgregación, atomización y fragmentación, conduce a una situación que propicia los despotismos, sólo que no totalitarios (como en el univocismo), sino particularistas, locales. En cambio, la analogicidad trata de ubicar al poder, para frenar su mala influencia; no en balde la analogía admite límites, ejerce limitación. En los extremos, más allá de los límites, se colocan los marginados, los excluidos.

EL NEOBARROCO COMO FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: UNA POSMODERNIDAD ALTERNATIVA

Samuel Arriarán*

En este breve texto, ante la crítica de Guillermo Hurtado, el autor confirma su idea de que la posmodernidad en América Latina asumió la forma del "neobarroco", como un modo particular de enfrentar la globalización económica y cultural de corte neoliberal. Para Arriarán, lo "neobarroco" es una mezcla o mestizaje positivo de prácticas sociales, imágenes y símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales americanas locales, que genera "otra posmodernidad" alternativa de la cultura dominante actual. El mestizaje neobarroco no busca la originalidad o generación de "nuevas" categorías, sino la asunción creativa de las que transitan desde otras culturas. Así, lo importante es lo que de la mezcla pueda surgir.

En un ensayo importante, Guillermo Hurtado señala que las categorías de la modernidad y la posmodernidad sirven poco para comprender la historia de México en "su propia dinámica y especificidad". Según él, hace falta construir "otras categorías para comprender nuestro pasado y nuestro presente".[1] El principal argumento se apoya en Edmundo O'Gorman cuando señala que no se puede comprender la escultura mexica con los conceptos propios de la escultura griega. Este argumento es, sin duda, correcto. Ninguna expresión artística se puede reducir a la estética clasicista. Tampoco se puede juzgar la filosofía de México o de la China con categorías de la filosofía griega. Por supuesto, los filósofos cautivados únicamente por la herencia griega, al igual que J.J.Winckelmann en la historia del arte, argumentarían que sólo hay

---

* Universidad Pedagógica Nacional, México.

[1] Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?", en este mismo volumen, pp. 61-75.

un pensamiento universal válido, que no serían válidos pensamientos correspondientes a culturas particulares.

El problema así planteado por Hurtado, pese a su argumentación bastante lógica, cae, paradójicamente, en una falsa conclusión al señalar que la modernidad y la posmodernidad son categorías correspondientes a otras culturas diferentes de la mexicana. De ahí que acabe subrayando la "dinámica y la especificidad" de México. Según esto, habría que construir otras categorías, pero ¿de dónde o cómo?

El problema no es nuevo ya que se planteó varias veces entre filósofos como José Gaos, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Luis Villoro y muchos otros. El resultado de estos debates fue que no se pueden construir categorías de la nada. Si no queremos hacer filosofía especulativa imitando estérilmente las modas filosóficas, hay que situar necesariamente la reflexión filosófica en el contexto de la historia. Sólo de esta manera se puede filosofar; no tiene sentido hacer categorías filosóficas encerrados en una torre de marfil. Así, si se sitúan los problemas de la dependencia o el carácter subordinado de la economía y la política latinoamericana, se tendrá un referente para justificar la necesidad de filosofar con sentido, rigor y autenticidad. El filosofar tomará, entonces, las categorías elaboradas por la tradición occidental reelaborándolas críticamente. No hay otra manera de hacer filosofía en América Latina. Las otras serían puramente teoricistas, especulativas, estériles por estar desligadas de los problemas y necesidades sociales.[2]

De esos debates —que considero que no han perdido valor, aunque se podrían desarrollar precisiones importantes a la luz de las circunstancias actuales— se deduce que hacer filosofía en América Latina significa elaborar un pensamiento propio con categorías de la tradición occidental. Si esto es así, lo que queda en la actualidad es, entonces, retomar las categorías de la modernidad y de la posmodernidad; no hay otras. Esto se debe a que la historia contemporánea no es otra cosa que una historia global. Ningún país puede sustraerse a este proceso histórico general. Tanto en la India, como en China, Japón o México, los filósofos se enfrentan a tal proceso histórico, preguntándose por el lugar de sus tradiciones culturales y el conflicto que supone una separación trágica entre la moderniza-

[2] José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969; y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

ción económica y la modernización cultural. Como en Gran Bretaña o Alemania, también en México se nos presenta el problema de cómo explicar y enfrentar creativamente los problemas de la realidad social actual. Por supuesto que la modernidad de los ingleses y de los alemanes es muy distinta de la de los países latinoamericanos. Guillermo Hurtado no lo niega. El problema, entonces, es reformularlo: ¿cómo alcanzar dicha modernidad sin caer en las falsas alternativas posmodernas? Según él, hay tres posiciones que coinciden en encontrar en la historia de México alternativas para superar la crisis de la modernidad:

1) La posición de Luis Villoro y Enrique Dussel, quienes sostienen que los pueblos indígenas son un modelo del tipo de sociedad por la que deberíamos luchar. Más que retornar a la premodernidad (que es más propio de autores como A. Artaud, Carlos Castaneda o Carlos Lenkensdorf), se trataría de una posición que intentaría rescatar costumbres y tradiciones indígenas compatibles con la tradición moderna occidental. Pero esto no significa caer en el fundamentalismo indígena. Ni Villoro ni Dussel se reconocerían en esta posición. Lejos de resucitar arcaísmos, Villoro justamente cuestiona que los posibles valores de las culturas indígenas no son válidos para los sectores no indígenas del país. En este sentido es que toma en cuenta a la población mestiza y urbana.[3]

2) La posición de autores como Bolívar Echeverría, Mauricio Beuchot, Samuel Arriarán, que sostienen la tesis de la modernidad barroca como mestizaje cultural. Más que optar entre las tradiciones locales o la universalidad abstracta, se intentaría plantear un equilibrio analógico.

3) La posición de autores como Serge Gruzinski y Néstor García Canclini que sostienen conceptos de mestizaje o de hibridez cultural. El problema de esta posición radica en su falta de discernimiento entre las culturas. Detrás de un planteo abstracto, indiscriminado, de la mezcla cultural, se escondería una confusión peligrosa entre las culturas, como la que observó James Lockhard —una doble equivocación: los españoles creían que los indios estaban adoptando casi el pie de la letra patrones europeos, cuando en realidad los indios creían que estaban preservando los suyos propios.

[3] Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, TEC-Ariel, 2001.

Ciertamente hay otras posiciones como la de los liberales, quienes plantean la democracia como equivalente a la modernidad, o la de los clasicistas quienes creen que la modernidad mexicana es identificarse totalmente con la tradición griega occidental . Pero ¿por qué los liberales y los clasicistas no plantean alternativas viables? En el primer caso, por la sencilla razón (ya expuesta por Octavio Paz en varios libros como *Vislumbres de la India* y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*) de que el liberalismo en América Latina ha sido una doctrina extraña. Al no surgir de la realidad local, resulta una filosofía trasplantada. La modernidad postulada por los liberales no es más que una utopía. De la misma manera, los clasicistas, al sostener el universalismo abstracto, también postulan una utopía, pues es imposible que todas las sociedades sean iguales. En el pasado ya hubo quienes, como Vanconcelos, quisieron alcanzar la modernidad por la vía de la difusión de los clásicos. Pero en un país con profundas tradiciones orales dichos esfuerzos resultan utópicos.

Guillermo Hurtado critica, en Mauricio Beuchot y en mí, que el mestizaje no es esencialmente barroco. Por supuesto que nunca hicimos tal afirmación. El mestizaje es un proceso más amplio que abarca desde el estilo clásico, hasta el del Renacimiento. En este último caso, conocemos las investigaciones iconográficas de la escuela de Warburg, que se concentraron en esos estados intermedios o momentos de transición y conflicto, como los comienzos del renacimiento florentino. Warburg estudió personas ambiguas por su posición o fortuna, entre la magia y la ciencia, o la lógica y la imaginación. Habló del significado simbólico de las imágenes pictóricas. Igual que Frazer, abordaba la mitología y la antropología. No hay visiones puras, sino símbolos o imágenes vinculadas a una cultura, o un modo de ver análogo, o combinaciones que se dan en la memoria como acervos de experiencia. Cuando Warburg estudió el Renacimiento, vio reapariciones de imágenes de la antigüedad, es decir, la presencia de temas paganos.[4]

Hay muchos otros ejemplos indicadores de que el mestizaje no se reduce al barroco. Tampoco acierta Hurtado al señalar que lo barroco no es propio de la cultura mexicana, sino al mestizaje. Por lo demás, señala algunas objeciones con respecto del concepto de neobarroco. Veamos todo esto con un poco de detenimiento:

---

[4] Ernest Gambrich, *Aby Warburg, una biografía intelectual*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

¿Por qué el "barroco no es propio de la cultura mexicana, sino el mestizaje"? Hurtado no da una respuesta, pero esto no impide que intentemos desarrollar una explicación por nuestra cuenta. En primer lugar, no se puede reducir el mestizaje a un proceso biológico o racial. En esto reside la mayor confusión. En la historia de México, el concepto de mestizaje se ha reducido a lo ladino, entendido como mezcla biológica negativa, por lo que sería un producto sobre todo de carácter "híbrido". Ello explica el rechazo generalizado —reforzado por los manuales y textos escolares— al concepto de mestizaje. El hecho de que autores destacados como Serge Gruzinski o Bolívar Echeverría intenten rescatarlo demuestra que es necesario revisar su significado y revalorarlo a la luz de problemas actuales como el racismo y la falta de pluralidad cultural. Se puede argumentar que el barroco es parte fundamental de la historia de México y de América Latina, ya que existe un vínculo innegable entre los pueblos indígenas y la cultura del Renacimiento. No existe desde la conquista una sola cultura, sino varias; entre éstas se puede señalar la que resultó de la interacción entre indígenas y españoles. Lo anterior significa que se puede pensar la herencia del pasado prehispánico como un proceso de mezcla simbólica con los elementos culturales occidentales. Tal proceso nos remite a algo diferente del prehispánico. Se trata más bien de entender una cultura barroca como resultado de cuatro siglos de enfrentamientos.

Pasando a otro punto, Guillermo Hurtado señala que mi posición es retomar la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la teoría del barroco de Bolívar Echeverría y de ahí llegar a un concepto propio del multiculturalismo y el relativismo. Es verdad que hay diferencias con Bolívar Echeverría, las cuales he tratado de argumentar en mi ensayo "Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría". No niego que mi posición tenga algo de relativismo. Aunque no sea mi propósito, muchas veces me he encontrado con la idea de que la hermenéutica es forzosamente relativa. Aunque, claro, no absoluta, como sostienen los filósofos posmodernos. Una postura absolutista tiene el peligro de caer en el particularismo y el fundamentalismo, lo cual a su vez conlleva la imposibilidad del diálogo intercultural. Tan irracional resulta este relativismo como su contrario, el universalismo, que en nombre de la Cultura (así, con mayúsculas) impone sus parámetros y valores a culturas diferentes. De este modo, mi posición se coloca en un relativismo moderado precisamente por afirmar el valor de las diferencias culturales. Estoy convencido de que no existe una cultura

universal, sino culturas particulares. Por eso me incliné al estudio del multiculturalismo y de los procesos interculturales, ya que considero que el problema más importante de la filosofía en América Latina hoy en día es la interpretación de la diversidad cultural. El problema es cómo elaborar una interpretación diferente del multiculturalismo al estilo europeo o estadunidense, donde en nombre de la tolerancia y el respeto a las diferencias étnicas se esconde un conservadurismo o una nueva forma de totalitarismo. Pensando en un multiculturalismo propio de los países latinoamericanos, decidí recuperar el concepto del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría. Su concepto me servía para determinar un criterio que permitiera explicar el proceso de resistencia cultural.

Tal como explicaba Bolívar Echeverría, el *ethos* barroco significaba una situación estratégica donde las culturas no se destruían, sino que coexistían pacíficamente. El ejemplo histórico era el siglo XVII novohispano. En este contexto no se daba aquello que critica James Lockhard —los españoles creían que los indios adoptaban sus parámetros y los indios creían que estaban preservando los propios—. No; el *ethos* barroco aquí se planteaba como una estrategia donde había diálogo intercultural. Los españoles permitieron la sobrevivencia de los símbolos culturales indígenas bajo sus propios símbolos, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe. Ni los indios, ni españoles defendían sus propios valores, ya que surgió un sistema simbólico nuevo, es decir, una tercera cultura. A esta nueva cultura se le puede caracterizar como barroca o mestiza. El problema del concepto de *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, si bien me resultaba atractiva por su enorme poder explicativo, tenía, sin embargo, un defecto: no llegaba al presente. Simplemente se limitaba al siglo XVII. Tuve que distanciarme de Bolívar Echeverría y posicionarme en la filosofía radical de Adolfo Sánchez Vázquez, puesto que yo buscaba sobre todo una estrategia de resistencia en el momento actual, es decir, en las condiciones históricas de la globalización y el dominio neoliberal. Aquí saltan las limitaciones del concepto del *ethos* barroco, pues no puede explicar suficientemente la transformación de la sociedad actual.

Bolívar Echeverría rechaza la posibilidad del concepto de neobarroco como una posmodernidad alternativa. Según su argumentación, el concepto de neobarroco no es útil, ya que está conectado con la coyuntura de las vanguardias del siglo XX. Y como estamos en el momento de la posvanguardia o de la muerte de las vanguardias, tal concepto no tendría ya utilidad alguna. Desde mi

punto de vista, el neobarroco es un concepto que no necesariamente se relaciona con las vanguardias europeas. Esa es solamente una tesis de Omar Calabrese.[5] Para el caso de América Latina, resulta vital encontrar tanto otra manera de pensar el problema como una salida liberadora. El neobarroco se puede conectar con la situación posmoderna en que vivimos. Pero no se trata de la posmodernidad entendida de manera nihilista; se trata de *otra posmodernidad* como mezcla o mestizaje positivo entre las prácticas sociales, las imágenes y los símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales locales.

Guillermo Hurtado rechaza el concepto de posmodernidad como si fuera un concepto ajeno a la realidad mexicana. La razón de este rechazo puede hallarse en una confusión entre posmodernismo y posmodernidad. El primero es un conjunto de ideas de ciertos filósofos como Lyotard, Vattimo, Rorty y muchos otros, que declaran la muerte del sujeto, de la razón, de la historia, y de todo. Al momento de sepultar (sin fundamentos), extienden de manera irracional sus generalizaciones y especulaciones de todas las sociedades, cuando en realidad se trata de un contexto cultural particular: la cultura europea occidental. En este sentido, se entiende que Hurtado señale que México no es posmoderno como lo postulan esos filósofos. Pero en lo que se falla es en reducir el posmodernismo a la posmodernidad. Ésta no se reduce a la ideología de aquél. Es una situación económica y social objetiva y global. Por tanto, México y América Latina se encuentran históricamente en el proceso de la posmodernidad que no es otra cosa que las condiciones impuestas por el nuevo capitalismo.[6]

Mi conclusión es, entonces, que si queremos explicar el presente, hace falta recurrir ya no al concepto de barroco (reducido al siglo XVII), sino al neobarroco, pero con la condición de no equipararlo al posmodernismo, en tanto que es una forma de ideología neoliberal, ya que postula el conservadurismo y legitima el capitalismo. En América latina hay que redefinir la posmodernidad como un neobarroco correspondiente a esta alternativa de sociedad. A tal alternativa, dada su ruptura con la realmente existente, podemos llamarla "posmodernidad" siempre que este concepto se precise y se libere de la ideología nihilista y conservadora de los filósofos posmodernistas.

---

[5] Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, 1989.

[6] *Cfr.* Frederic Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

MÉXICO, CULTURA Y SOCIEDAD: ¿MODERNIDAD O POSMODERNIDAD?

Ma. del Rayo Ramírez F. *

El texto tiene la finalidad de participar en el debate en torno a la modernidad o posmodernidad de la cultura y la sociedad mexicanas entablado por tres filósofos mexicanos: Guillermo Hurtado, Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán, cuyos artículos se publican en este número. El debate se inscribe en la línea de la filosofía de la cultura; tiene la virtud de poner sobre la mesa de discusión una problemática que invita a pensar desde la filosofía lo particular de nuestra cultura y sociedad.

Antes de ofrecer a los lectores mi postura sobre el debate Hurtado-Beuchot-Arriarán conviene señalar por qué para la filosofía es importante pensar la realidad mexicana. Sin duda, ello obedece a la necesidad no sólo de una filosofía preocupada por su contexto, sino también de una filosofía pertinente para sí misma que no sea autorreferente; se requiere, en todo caso, de una filosofía que intente dar cuenta de los problemas reales que aquejan a los hombres y las mujeres actuales de nuestra nación.

La pregunta que articula este debate —¿modernidad o posmodernidad mexicanas?— remite a caracterizar la cultura, la sociedad y al entramado de acontecimientos que las constituyen. Sin embargo, me parece de mayor importancia señalar que cualquiera de las respuestas a la pregunta por la sociedad y la cultura mexicanas, en cuanto a su modernidad o posmodernidad, tiene consecuencias "extrafilosóficas". Para ser más exacta, tiene consecuencias políticas y toca uno de los temas más eludidos en nuestra actualidad, a saber, cuál es el proyecto de nación que se debe impulsar o defender ampliamente: en el que quepan algunos y otros sean su "basura"

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

generada por su propia lógica de funcionamiento, en el que cada vez quepan más, o uno en el que quepamos todos.

Así pues, como sostiene Guillermo Bonfil Batalla en *México profundo,*[1] ni siquiera se trata de un problema de relación de culturas, pues desde el México prehispánico ellas han estado presentes —algunas nunca de manera "neutra"—; además, después del descubrimiento, a las culturas se agrega la presencia de matrices civilizatorias diversas: la europea, la americana y la africana. Se trata, en los términos del antropólogo mexicano, de un proyecto de civilización[2] o, en términos de Enrique Florescano,[3] de construir o al menos de imaginar un proyecto alternativo de nación que reconozca e impulse la pluralidad cultural. De ahí que responder a la pregunta sobre la modernidad o posmodernidad de México implica al menos trazar los rasgos del país que hemos sido y del que deseamos ser: por ejemplo, si se desea culminar o cumplir la modernidad alfabetizando, o con la socialización de obras clásicas, o con la articulación entre Estado y sociedad, la democracia, etcétera. Si se quiere posmoderno incluso antes de ser plenamente moderno, o si quiere ser otra cosa diferente de posmoderno —neobarroco, por ejemplo—, la pregunta sigue en pie: a partir de lo que hemos sido, ¿cuál es la nación que podemos o queremos construir?

"¿Existe una posmodernidad mexicana?"

De acuerdo con lo que señala Guillermo Hurtado, hay que tomar en cuenta los contextos y los criterios según los cuales una realidad cultural o social es moderna o posmoderna; pero del recuento de la historia que Hurtado realiza, y que divide en cinco etapas,[4] llama mi

---

1 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Grijalbo, 1987.

2 Para aclarar la distinción de los conceptos de civilización y cultura en Bonfil Batalla, citamos: "El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de entender y organizar la vida que tiene su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí en un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos", *op. cit.*, p. 21

3 Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación*, México, Taurus, 1996.

4 Al pie de la letra dice: "Hemos encontrado por lo menos cinco momentos de la historia de México que pueden llamarse modernos o, por lo menos, de tendencia

atención que todos ellos sean proyectos donde la cultura, los códigos o los conceptos que la articulan mantengan una hegemonía occidental *moderna* o *modernizante*. Es evidente que la modernidad mexicana no puede explicarse sin la referencia primera al encuentro, choque o encontronazo de dos —o más— civilizaciones. Esto es, que tal modernidad se ha decidido desde el momento en que las diversas culturas mesoamericanas fueron incorporadas por la fuerza, la disuasión o, aún más, excluidas de este proyecto hegemónico. De hecho, yo diría, uno de los elementos que se ha tomado como criterio para afirmar que la modernidad es un asunto pendiente entre nosotros es, precisamente, la presencia de muchos pueblos indígenas en nuestro territorio nacional, los cuales, pese a las tendencias humanizantes o modernizantes novohispanas, ilustradas, liberales o posrevolucionarias, no se han occidentalizado plenamente ni han desaparecido de nuestro mosaico cultural y social.

Hurtado afirma que hay tres posiciones actuales que "coinciden en encontrar en el pasado mexicano o en culturas que han quedado al margen de la modernización más reciente, alternativas para la crisis de la modernidad".[5] La primera está representada por Luis Villoro quien, para criticar la modernidad, propone "la recuperación y reformulación de la antigua doctrina del predominio de la totalidad, social o natural, sobre el individuo aislado. Ello explica por qué, en su crítica a la democracia liberal y al estado nación [Villoro], haya dicho que los usos y las costumbres comunitarias de algunos pueblos indígenas de México son un modelo de sociedad por el que deberíamos luchar".[6] Sin embargo, las dos conclusiones propuestas por Hurtado respecto a esta posición me parecen erróneas: *1)* que para superar la modernidad haya de retornar a la premodernidad y *2)* que la argumentación de Villoro "es estrictamente filosófica y no depende de la referencia que él hace a los pueblos indígenas mexicanos".[7] El error de la primera conclusión radica en suponer que es posible desde el punto de vista de los procesos históricos hacer un viraje hacia el pasado; en la segunda, basada en lo que el autor apun-

---

modernizadora: el humanista del siglo XVI, el barroco del XVII, el ecléctico ilustrado del XVIII, el liberal positivista del XIX y el liberal posrevolucionario del XX.", Guillermo Hurtado, "¿Existe una posmodernidad mexicana?", en este mismo volumen, p. 67.

[5] *Ibidem*, p. 69.

[6] *Ibidem,* 70.

[7] *Idem*.

ta como estrictamente filosófica, y que entre otras cosas no aclara, el error consiste en que al menos en la argumentación de Villoro se puede prescindir de los datos empíricos —en este caso, pueblos indígenas mexicanos sobrevivientes a la modernidad preferentemente católica, urbana, liberal y occidental—, para su elaboración ético-política. Lo anterior puede leerse con muy mala intención de mi parte, especialmente si articulo las dos conclusiones, de lo cual resulta que, para resolver la crisis de la modernidad, estos pueblos o culturas nada tienen que ofrecer. Aún más: puesto que se puede prescindir de ellos para una argumentación filosófica, también podrá hacerse lo mismo en la realidad.

En este tenor el autor hace referencia a los trabajos del filólogo-filósofo alemán-mexicano Carlos Lenkersdorf, quien con más de tres décadas de estudio del mundo tojolabal —la lengua, el tejido social, el *ethos,* que supone sus valores, usos y costumbres, administración del poder y de la justicia, etc.— muestra un modelo de vivir, nombrar y sentir el cosmos (del que forman parte lo sagrado, la naturaleza, la sociedad, los seres humanos) en un plano muy alejado no sólo de las formas modernas, sino también antiguas (dualistas, fundamentalmente), occidentales.

La posición de Hurtado en este respecto es la siguiente: por un lado, insiste en que la salida a la crisis de la modernidad no es retornar a la premodernidad y

> Por otra parte, habría que plantearse hasta qué punto las costumbres y las tradiciones de los indígenas mexicanos —por respetadas o admiradas que sean— pueden ser adoptadas en verdad por la mayoría urbana de México, para no hablar de ciudadanos de otros países. Después de todo, muchos mexicanos somos hijos y nietos de las modernizaciones liberales del XX y el XIX. A diferencia de los liberales decimonónicos, nosotros respetamos la pluralidad cultural mexicana, pero creo que difícilmente podríamos adoptar elementos de culturas con las que ya no coincidimos en ciertos aspectos muy básicos. La solución a la crisis de la modernidad liberal mexicana, a mí me parece, debe salir de ella misma, no de la vuelta a un pasado mítico o de la adopción de una alteridad con la cual no comulgamos.[8]

Estas líneas definitorias de la posición de Hurtado merecen algunos comentarios de mi parte: el primero es que Lenkersdorf, no

[8] *Ibidem*, p. 71.

propone ni que todos los mexicanos y mucho menos el mundo entero sean tojolabales —como primero afirma Hurtado, y posteriormente Samuel Arriarán—, como producto de la nostalgia del pasado. Lo que propone Lenkersdorf, según mi entender, es mucho más humilde, pero mucho más difícil de conseguir: que aprendamos (los herederos de la cultura eurocéntrica o de las "modernizaciones liberales de los siglos XX y XIX"), a partir del vínculo estrecho entre lengua y cultura, no ajenas a su encarnación en el ámbito social, la manera de conformación de los hombres y mujeres tojolabales o *cosmovivencia* centrada no en el individuo, sino en el *nosotros*, como una de las formas existentes entre las diversas culturas amerindias vivas.[9] En segundo lugar, y siguiendo el ejemplo de los tojolabales, pero también el de los otros pueblos a los que la mentalidad colonial ha homogeneizado con los términos de indios o indígenas,[10] se trata de culturas y pueblos vivos (lenguas, saber tecnológico, médico, astronómico, político, etc.) que han sobrevivido bajo distintas estrategias a la presencia de un proyecto civilizatorio dominante —o *México imaginario*, según la propuesta de Bonfil Batalla—, desde hace más de 500 años en territorio mexicano y sus franjas fronterizas, tanto al norte como al sur de su actual territorio. En otras palabras, la presencia de lo mal llamado indígena en nuestra cultura y sociedad no es un asunto del pasado, sino de culturas vivas, algunas de las cuales están en claro proceso de exterminio y no de extinción natural, como si se tratara de la desaparición "natural" de una especie o de la erupción de un volcán. Este diagnóstico supondría la reedición de un darwinismo social o eugenésica "natural" que sirve —como ha servido— para legitimar las políticas de exclusión de estos pueblos mesoamericanos, cuyo único margen de existencia se coloca en los museos, en las experiencias vacacionales de fin de semana o de verano o en sus reservas "naturales" donde las nuevas generaciones

---

[9] Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa-UNAM, 2002. En las primeras páginas de su libro, Lenkersdorf dice: "Sus enseñanzas [del pueblo tojolabal] provienen del México profundo y significan un aporte a la sociedad dominante, en particular a los políticos, que hasta la fecha no han entendido a los tojolabales ni a los demás pueblos indios", p. 5.

[10] Tan sólo recordemos que, según los datos más divulgados, hay en México más de 50 grupos indígenas diferentes, entre los cuales se encuentran tzotziles, tzeltzales, mayas, nahuas, purépechas, mixtecos, zapotecos, mixes, tarahumaras, seris, mayos, otomíes, etcétera, y algunos tienen una (tojolabales), 54 (mixtecos) o 59 (zapotecos) variantes etnolingüísticas. *Vid.* www.http://comimex.org.

aprenden cómo fue nuestro pasado. El tercer comentario se relaciona con los criterios a partir de los cuales caracterizamos a los pueblos indígenas vivos, fundamentalmente el de la lengua (antes dialecto) que tiene efectos en su presencia definitoria o no de la sociedad y la cultura mexicanas. Este criterio es sumamente discutido por su restricción, pues a partir de él tendríamos que convenir que la población indígena de México es de más o menos un 10%, y en ese sentido se trataría de una minoría que quizá no merezca nuestra atención, ni desde el punto de vista estrictamente filosófico ni estrictamente político; pero si ampliamos este criterio a todo el repertorio material y simbólico "que ha sido inventado y adoptado al paso del tiempo"[11] por los pueblos originarios de México, entonces podremos sopesar con mayor claridad y justicia la presencia e importancia de la cultura indígena en la conformación del México real. Así pues, conviene citar dos rasgos definitorios centrales de los grupos indígenas o del *México profundo*: *1)* se trata de colectividades organizadas que poseen una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente y *2)* su condición de colonizados.[12] Desde este punto de vista, lo indígena está ampliamente presente en la población mexicana —especialmente en sus sectores pobres— y se encuentra cada vez más perdido en las clases medias y aburgue-sadas ("desindianizadas") de las ciudades y las provincias.

Este último punto se relaciona con la diferencia que establece Hurtado entre la sociedad actual, hija de los sucesivos proyectos modernizantes (urbana, liberal, alfabetizada, cristianizada, etc.; en suma, el *México imaginario*) y los pueblos indígenas o "alteridad con la que no comulgamos", como si se tratara de algo extraño al *México imaginario* y que también juega parte de los procesos de identidad (diferenciación), en el sentido de demarcar la que no queremos ser.

La segunda posición que presenta Hurtado en su artículo es aquella que explica lo propio de la cultura y la sociedad mexicanas con los conceptos de "barroco" y "neobarroco", defendida por autores mexicanos como Bolívar Echeverría, Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán entre otros. Hurtado plantea, por un lado, las dificultades de extrapolar un concepto de origen artístico y, por el otro, de redu-

[11] G. B. Batalla, *op. cit.*, p. 47. Formas de organización social, los conocimientos que se heredan, los valores, los tejidos sociales, el legado cultural —objetos y bienes materiales, territorio, recursos naturales, tecnologías, rituales—, etcétera.

[12] *Ibidem*, pp. 48 y ss.

cir la analogía propuesta por Beuchot a lo "neobarroco" —*pace* Arriarán, según Hurtado— aunque éste sea uno de sus antecedentes.[13]

La tercera posición que presenta el autor se refiere al uso del concepto de mestizaje para entender las realidades socioculturales de México, por principio de mayor amplitud de contenido al incorporar en su seno a lo barroco o neobarroco mismo. En este sentido, tanto el concepto de mestizaje como el de analogía son, para Hurtado, más ricos que los de barroco y neobarroco desde el punto de vista social, cultural y filosófico, como lo plantearía Beuchot. Conviene citar al autor para retomar esto en las respuestas que ofrecen los autores aludidos: "Creo que Beuchot posiblemente ha cometido un error al ligar su hermenéutica analógica con el neobarroco. La analogía puede servir para comprender lo barroco, pero es independiente de él; es más básica, yo diría. Además, también puede servir para entender el mestizaje o, por lo menos, un tipo de él."[14]

El punto de inflexión relevante para la pregunta del artículo de Hurtado se refiere a si es posible encontrar, en lo "barroco" o "neobarroco" una modernidad o posmodernidad alternativa en sociedades como la nuestra.

Concluye el autor retomando la pregunta que ofrece en el título de su artículo y responde que esta categoría, la de la posmodernidad, como la de modernidad que se presupone, no es del todo ajena a la realidad mexicana; sin embargo, exige de ambos conceptos su correcta aplicación a las circunstancias particulares para no servir solamente de justificación de flojera intelectual. Y remata:

> Pueden darse varias respuestas a la pregunta de si somos o hemos sido modernos o posmodernos. En algunos sentidos lo somos o lo hemos sido, en otros no. Pero ésta no es, en mi opinión, la pregunta que conviene hacer para comprender nuestro pasado y nuestro presente. Para formular las preguntas más útiles, más interesantes, habría que construir otras categorías. Ésta es una de las tareas pendientes más importantes que tienen ante sí los estudiosos de la realidad mexicana.[15]

En un punto sí estoy de acuerdo con Hurtado, el cual me parece fue formulado adecuadamente por José Gaos en 1952: generar las categorías de análisis a partir de las realidades concretas, de sospe-

---

[13] G. Hurtado, *op. cit., passim.*

[14] *Ibidem*, p. 174.

[15] *Ibidem*, p. 75.

char de todo imperialismo de las categorías[16] que no sólo redunda en una gran pereza intelectual, sino —lo que es peor— en el encubrimiento de la realidad. Para ir más allá de la posición del autor, no sólo tendremos que ser radicales en la creación de categorías autóctonas —siguiendo a Gaos—, sino en plantearnos las preguntas más pertinentes que deben responderse desde ellas. Y si lo que se pretende es resolver la crisis del propio proyecto moderno —preferentemente católico, urbano, liberal y occidental—, me parece que no pueden quedar fuera de ningún modo, ni siquiera aludiendo a una necesidad "estrictamente filosófica", los pueblos originarios vivos, herederos de la civilización mesoamericana y de las sucesivas modernidades o posmodernidades configurantes del *México imaginario.* Por el contrario, se debe asumir ética y políticamente su derecho a la autodeterminación —diferencia o integración— con libertad, y no como margen o desecho necesario desde donde se ha alimentado y legitimado una mentalidad colonialista y racista. Volveré a este punto al final.

"Respuesta 'Existe una posmodernidad moderna?'"

En su texto, Mauricio Beuchot responde a Hurtado respecto de los alcances interpretativos de la hermenéutica analógica y la estrecha relación que él mismo ha establecido entre la analogía y el barroco y/o el mestizaje. En efecto, para Beuchot, la analogía tiene mayor amplitud que el concepto de mestizaje y éste que el de lo barroco. Sin embargo, apunta el autor, "lo que a mí me interesa más es la noción del mestizaje como analogía, o de lo mestizo como análogo y lo análogo como mestizo".[17] Si tal es su interés, quiero resaltar la noción de Beuchot sobre el mestizaje, pues de ello penden varias consecuencias tanto políticas como socioculturales.

El mestizaje analógico, dice el autor, integra pero conserva la diferencia, esto es, no homogeneíza. El vínculo con el barroco se debe a su semejanza con la estructura del mestizaje analógico. Para

---

16 Horacio Cerutti G. [dir.], *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000. Por imperialismo de las categorías, Gaos entiende la tendencia a extender las categorías autóctonas de un territorio a otro, dejando de lado "la circunstancia que la provoca y [el] designio que la ha inspirado", p. 198.

17 Mauricio Beuchot, "Respuesta a '¿Existe una posmodernidad mexicana?'", en este mismo volumen, p. 78.

Beuchot. el *ethos* barroco es una prueba empírica, histórica, de la analogicidad que propone y, según este razonamiento, ella fue la que no permitió la destrucción total de las culturas prehispánicas en manos de los conquistadores. La argumentación de Beuchot se mueve en el plano de su filosofía hermenéutica analógica que intenta superar los extremos del univocismo y el equivocismo de una manera "analógica", sin sacrificar ni el uno ni el otro, sino conservando lo mejor de ambos; según él, para salir de las paradojas del univocismo (universalismo y totalitarismo) y del equivocismo (relativismo y escepticismo), se requiere de un analogado principal a partir del cual se acerquen o alejen los otros semejantes o desemejantes, es decir, sirve como criterio, como límite blando, para no caer en cualquiera de los excesos que se critican. La necesidad del analogado principal radica en parar el regreso al infinito del mecanismo de comparación de aquello que le asustó tanto a Aristóteles respecto de la relación guardada entre un hombre concreto y la idea del mismo generada por los planteamientos de su maestro. Con esto, dice el autor,

> No hay el peligro de la interpretación infinita, donde todas se vuelvan válidas o, por lo menos, la mayoría, y, con ello, ninguna; porque la atribución, al poner un analogado principal, marca un límite. Tampoco se daría el peligro de que quedara la interpretación de que el analogado principal sea, en definitiva, la única verdadera y válida, pues se exigen varias; es un conjunto no unitario, sino múltiple y ordenado, un conjunto ordenado.[18]

Hasta aquí me parece bien la rigurosa argumentación que Beuchot guarda respecto a sus elucidaciones, pero me quedo con una impresión poco clara, demasiado metafórica, abierta y por ello equivocista del último párrafo de su respuesta a Hurtado: ése es el único párrafo en el que el autor toca directamente el tema del poder, del límite que debe tener, de su necesidad para no caer en algo desquiciante para la razón. Así, finalmente, dice que "la analogicidad trata de ubicar al poder, para frenar su mala influencia; no en balde la analogía admite límites, ejerce limitación. En los extremos, más allá de los límites, se colocan los marginados, los excluidos."[19] Yo interpreto que, para Beuchot, tal límite es el analogado principal, el mestizaje analógico que tuvo una expresión en el mestizaje barroco. Sin embargo, sigue

[18] *Ibidem*, p. 81.
[19] *Ibidem*, p. 82.

siendo válida la objeción de Hurtado respecto del exceso o abuso del término barroco y su aplicación a la realidad social, política y cultural para de ahí saltar a la propuesta de Arriarán del neobarroco mexicano como posmodernidad alternativa, particularmente porque para Beuchot el barroco mexicano es *una* expresión histórica cuya estructura es analógica, es decir, porque no la planea en términos de *la* expresión cultural por reedificar, y porque, en todo caso, habrá que buscar expresiones culturales semejantes en otras partes del mundo.

Finalmente, si todo límite genera excluidos o marginados que siempre serán los menos similares al analogado principal, pregunto a Mauricio Beuchot qué hacer con ellos. A mi juicio, el autor se detiene en un punto donde urgen respuestas lógicas bien argumentadas, pero plausibles en las diversas realidades concretas, pues si bien la idea del mestizaje analógico resulta sugerente, el asunto es cómo eliminar en las prácticas cotidianas la violencia surgida de la imposición de un modelo humano, ahora híbrido, mestizo-analógico, sobre aquellos que quieren permanecer en su diferencia. ¿Cómo hacemos para desmontar las estructuras del poder colonialistas y contribuir en la formación creativa de un ideal humano no excluyente? El problema mayor no es lógico o de consistencia argumentativa, sino histórico, político y, por ende, concreto. Por esta razón, me parece que la respuesta de Beuchot a Hurtado se dedica solamente a aclarar en qué sentido propone la relación entre la analogía y un tipo de mestizaje, el barroco mexicano —o hispanoamericano— que sirve de modelo para ese analogado principal necesario en su argumentación.

"El neobarroco como filosofía latinoamericana: una posmodernidad alternativa"

Por su parte, Samuel Arriarán responde con un artículo cuyo título excede el planteamiento que origina la respuesta de Beuchot. Responder desde la filosofía a la condición moderna o posmoderna de la sociedad y la cultura mexicanas no conduce, desde el punto de vista de la coherencia argumentativa, al "neobarroco como una filosofía latinoamericana", entendido además, como una o la posmodernidad alternativa. Es decir, la condición posmoderna o neobarroca de la cultura mexicana no es proporcional a la filosofía latinoamericana que en mucho excede incluso el ámbito de lo mexicano. Arriarán tiene razón al colocar la problemática de la condición moderna o posmoderna de México en el terreno más amplio de

Latinoamérica, tesis que Hurtado mencionó tímidamente. Sin embargo, a mi juicio, es erróneo proponer el vínculo entre la filosofía y la condición sociocultural de México, pues son dos asuntos distintos. El punto central de este debate es si existe una modernidad o posmodernidad mexicana.

Arriarán tiene razón al afirmar *1)* que el problema de generar categorías autóctonas para explicar nuestra realidad no es nuevo, pues hay muchos autores —incluso generaciones—, que se han dedicado afanosamente a proponer nuevos conceptos desde una actitud crítica, tanto frente a los datos empíricos, como frente a las tradiciones "europeas" de las cuales se pueden leer esos datos y *2)* que generalmente o se ignoran o se eluden a tales autores, y a las polémicas mismas que se han generado. Ahora bien, como sabemos, el "dato" mismo es ya un constructo intelectual, de tal manera que hay que esclarecer las mediaciones que nos permiten construirlos, para interpretarlos. Así pues, con todas estas premisas, me resulta sorprendente la pregunta de Arriarán acerca del lugar del cual se extraerán las categorías para caracterizar nuestra realidad. Yo respondería, de acuerdo con Gaos, que de la realidad misma, pero afirmarlo me obliga a reconocer que el acceso a la realidad requiere una serie de mediaciones sociológicas, económicas, políticas, históricas, etcétera. En otras palabras, la filosofía no se basta a sí misma para determinar la realidad sociocultural, ni de México ni de ninguna otra parte del planeta.[20] Hay que recordar, en este caso, la propuesta de José Gaos contra el imperialismo de las categorías: hay que extraer las categorías de análisis de la propia realidad socio-histórico-cultural, del propio objeto de estudio, para hacerle justicia tanto al proceso epistemológico como al proceso real que nos interesa conocer.

Me parece que la posición de Arriarán, en muchos casos cercana a Beuchot, a Villoro y a Dussel, como él mismo lo señala en su texto, lo aleja de posiciones como la de Lenkersdorf, quien según la lectura que expuse en el primer apartado, no plantea retornar a la premodernidad o resucitar ningún arcaísmo perdido, porque el pueblo y la cultura de la cual nos da noticia está viva por haber resistido a la dominación colonial con su diversos rostros modernizantes siempre excluyentes, incluidas las ideologías del mestizaje que han pretendido, si no exterminar a todos los pueblos indígenas, al menos

---

[20] *Vid.* H. Cerutti G., *Filosofar desde nuestra América. Un ensayo problematizador de su* modus operandi, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 2000.

"desindianizarlos" por medio de la educación o la catequización. La lectura de Arriarán respecto de la posición de Villoro y Dussel de rescatar sólo aquellas "costumbres y tradiciones indígenas compatibles con la tradición moderna occidental" me parece que es bastante discutible. En primer lugar, porque ellos tendrían que responder si efectivamente así lo proponen; pero, en segundo lugar, porque tendríamos que responder a por qué, si la modernidad o las diversas modernidades capitalistas europeas han mostrado su propio límite (ecológico, técnico-científico, generalización de la pobreza, etc.), tendremos que rescatar sólo aquello que comulgue con el proyecto moderno. ¿Cuál? No veo ninguna razón para llegar a esta conclusión, a menos que defendamos como proyecto completar la modernidad "a la Habermas" si de lo que se trata es precisamente de superarla por sus propias y nefastas consecuencias. Ahora bien, así como el autor hace un llamado a decir las cosas por su nombre, ¿por qué no llamar socialismo a aquello que Arriarán dice aprendió de la posición radical del maestro Sánchez Vázquez, es decir, la propuesta, aún después de la caída del muro de Berlín, de un socialismo posible como ideal o meta a alcanzar?

No puedo dejar de considerar en estas páginas la noción trivial de utopía que usa este autor, cuando su propuesta apunta hacia una utopía posible, de ésas que han alimentado precisamente los procesos de resistencia y liberación en el planeta. El mestizaje en su polisemia ha significado distintos proyectos político-sociales-culturales, desde la expropiación simbólica del pasado indígena hasta la formulación de la "comunidad imaginada" donde todas las culturas coexisten "armónicamente",[21] llámese neobarroco posmoderno, posmodernidad alternativa —como lo propone Arriarán— o socialismo neobarroco. Algo muy diferente ha ocurrido con los indígenas vivos a los que permanentemente se les ha tratado de *desindianizar* o de occidentalizar; ha habido muchísimas experiencias educativas y religiosas, cuya finalidad ha sido borrar la heterogeneidad, la diferencia.

A manera de conclusión

Para cerrar estas páginas, nacidas de la lectura de los tres artículos que anteceden este texto, me parece que el debate se inscribe no

[21] H. Cerutti G., *op. cit.*, p. 233.

sólo en lo que ha sido y es México, sino en lo que deseamos que sea. Por ello, me parece que en él está en juego el diseño de un proyecto de nación en donde todos los mexicanos quepan o donde cada vez quepan más. Esto supone una discusión filosófica y política, pero también económica y hasta ecológica, en la que no se excluya a los pueblos originarios en cuanto a su derecho para decidir por sí mismos cómo quieren ser en una nación que los reconoce —no sólo *de jure,* sino también *de facto*— como iguales y diferentes. Así pues, parafraseando una tesis de Ambrosio Velasco,[22] la meta del pluralismo, que existe fácticamente, no es lograr un consenso universal o mestizaje, sino el respeto y la convivencia humana en libertad, justicia y responsabilidad humanas. Para lograr esta convivencia humana digna y justa, hay mucho camino que andar y que aprender como personas y como grupos sociales, especialmente de aquellos pueblos que todavía, a pesar de los siglos de opresión y exclusión a los que se les ha destinado, se reconocen como herederos de la civilización originaria de nuestra América, obviamente no por querer retornar a un pasado perdido, sino porque son pueblos y culturas vivas que aún tienen una voz propia, pero que ojalá se encuentren con oídos no sordos, que los quieran escuchar y que quieran aprender de ellos.

[22] *Jornadas Nathan el sabio. Hacia una cultura de la convivencia.* Mesa 4. "Tolerancia. Respeto. Convivencia", 24 de marzo de 2004, Facultad de Filosofía y Letras, Aula Magna, UNAM.

APORTES HERMENÉUTICOS AL PANORAMA FILOSÓFICO POSTEMPIRISTA

María Eugenia Borsani*

Se indaga la contribución de los aportes hermenéuticos en la constitución del actual panorama filosófico postempirista. El rol protagónico que la hermenéutica ha venido desempeñando coadyuvó al debilitamiento de lo que la autora denomina pensamiento opositivo, entendiendo por ello "esclerosados" pares dicotómicos que dominaron el panorama filosófico-epistemológico de la primera mitad del último siglo y cuya conservación en la actualidad es motivo de controversia. La hermenéutica de cuño gadameriano —conjuntamente con la rehabilitación de la retórica que ésta propicia— ha colaborado a disipar distingos, desbaratar polaridades, despejar ficticias brechas y resistir falsos privilegios, lo que permite sostener como sustantiva su contribución evidenciada hoy en la atenuación del pensamiento opositivo.

Uno de los logros de la hermenéutica ha sido —y sigue siendo— mostrar que la ciencia comporta un trato interpretativo con el mundo, sostenido en la dimensión retórica de todo discurso, inherente a toda praxis comunicacional. Así, los aportes de la hermenéutica han jugado un rol protagónico en el debilitamiento del pensamiento *opositivo*. Por pensamiento opositivo se entiende el mantenimiento de "esclerosados" pares dicotómicos que han venido dominando el panorama filosófico-epistemológico de la primera mitad del último siglo y cuya conservación en la actualidad es motivo de controversia; me refiero a pares como teoría/observación, explicación/comprensión, duras/blandas, internalismo/externalismo, lógica/retórica y otros. Respecto del último de los pares mencionados, diremos que la incidencia de la retórica, considerada otrora marginal y aspecto residual en el discurso de la ciencia,

* Centro de Investigación en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de Canahue, Argentina.

ocupa últimamente un lugar de relevancia temática por los cambios que ha generado. Ha contribuido al debilitamiento de ciertos límites que operaban como fractura entre la filosofía clásica de la ciencia y el enfoque del actual escenario postempirista. El reconocimiento de que el engarce hermenéutica-pragmática-retórica permea el discurso de todas las "filosofías de" y contribuye a la tematización de viejos antagonismos trae como consecuencia que hoy otra sea la propuesta: no ya el sostenimiento de pares de oposiciones, sino la convicción de la atenuación del pensamiento opositivo. Así, la "Filosofía de la ciencia" —que connotaba una marcada impronta de las disciplinas físico-naturales, libre de retórica— está siendo sustituida por la denominación "Filosofía de las ciencias", con la cual se señala un punto de inflexión que indica el desvanecimiento de binomios anteriormente dominantes del escenario de la epistemología clásica. Este artículo se propone analizar el debilitamiento de las bipolaridades como característico de nuestros tiempos, a la luz de la eclosión de estudios retóricos en disímiles ámbitos disciplinares y advirtiendo implicaciones jerárquicas en el mantenimiento de pares dicotómicos.

Las antinomias —que habían impuesto un modo de hacer filosofía— fueron sometidas a discusión a mediados del siglo próximo pasado, desde distintos lugares teóricos. Encontramos un aspecto en común en diversos pensadores que tematizaron el pensamiento opositivo: todos ellos avalan la incidencia de la retórica en toda actividad comunicativa. El pensamiento opositivo —cuyo fruto fue, entre otros, la cristalización de los pares de oposiciones señalados anteriormente— se vio fuertemente reflejado en un intento de demarcar distintos universos de discursos y/o ámbitos disciplinares: por un lado, la reflexión filosófica respecto de las ciencias naturales, y por el otro, la de las ciencias sociales y humanas. No obstante, no pasó mucho tiempo para que se reaccionara con respecto de esta pretensión que, puede pensarse, conceptualizaba rígidamente e imposibilitaba suponer la plasticidad propia de nuestra capacidad reflexiva. Como representativo de lo quiero decir, véase que en cada ocasión en que se planteaban cuestiones propias del "comprensivismo" parecía una obviedad que se estaba reflexionando sobre una temática perteneciente al campo de las ciencias del espíritu, según la denominación propia del romanticismo alemán. La universalidad hermenéutica que predica Gadamer,[1] justamente por el alcance otorgado al

[1] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método,* Salamanca, Sígueme, 1977.

ejercicio de la actividad interpretativa, ofrece reparos a esta restricción en la aplicación del término *Verstehen*. Toda vez que se procure conocer, sea en el ámbito de lo natural o de lo social, se realiza una comprensión frente a lo que inicialmente era incomprensible. El alcance de la noción de comprensión —cuyo uso pareciera reservado para las humanidades— abarca toda instancia que ponga en funcionamiento la capacidad cognitiva-interpretativa de quien se enfrenta con un problema. Los "objetos" de la ciencia, independientemente del campo disciplinar al que pertenezcan, son abordados llevando a cabo la labor hermenéutica y mostrando que la lingüisticidad, la historicidad, la fuerza de la tradición y la fusión de horizontes obran como marco en toda tarea investigativa. Estos aspectos son los olvidados y obviados desde las corrientes de raigambre neopositivista. Así, Gadamer impugna las posturas que imponen un modelo de cientificidad, en coincidencia con sus críticas a la cultura *cientista* que enfatizaba exigencias metodológicas y se empeña en desentrañar las implicaciones de dominio hegemónico de tal imposición metodológica. Por otra parte, cuestiones relativas, por ejemplo, a la incidencia de factores de causación [*sic*] social de una determinada teoría suponían un debate respecto a la tan manida distinción entre externalismo e internalismo, gestada en el horizonte de las ciencias físico-naturales. Por ellos, la polémica, en tal caso, era pertinente en el marco de dichas ciencias, y si algún beneficio otorgaba plantear esta distinción, sólo correspondía hacerlo en un restringido ámbito disciplinar en el que la misma había sido forjada; no correspondía trasladarla a otros terrenos del conocimiento.

Las bipolaridades antes apuntadas —y más— paulatinamente comienzan a atenuarse. Sería un tanto audaz decir que ya se han abandonado; por eso optamos por el término "atenuarse". Tal debilitamiento está estrechamente ligado con nuevas ponderaciones de la retórica. La "nueva retórica"[2] de Perelman —tal el subtítulo de su *Tratado de la argumentación*— explícitamente rechaza las antinomias filosóficas en pos de integración e interdependencias:

> Rechazamos oposiciones filosóficas [...] que nos presentan absolutismos de todo tipo: dualismo de la razón y de la imaginación, de la ciencia y de la opinión, de la evidencia irresistible y de la voluntad engañosa, de la objetividad universalmente

---

[2] *Cfr.* Chaim Perelman y Tyteca L. Olbrechts, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica,* Madrid, Gredos, 1989. En adelante *T de la A.*

> admitida y de subjetividad incomunicable, de la realidad que se nos impone a todos y de los valores puramente individuales.[3]

En estas palabras, su filosofía abierta, pragmática y antiabsolutista se inclina hacia posturas antidualistas, a cuenta de señalar que un sinnúmero de dicotomías, aceptadas como cuasi naturales, no son sino forzadas y artificiales diferenciaciones contrarias a la natural actividad de nuestro pensamiento. En lo que toca a la retórica, Perelman muestra que en todo nivel discursivo se opera con iguales técnicas relativas a la persuasión y adhesión del auditorio, por lo que, en lo que a su cometido respecta, nulo sentido tiene el seguir sosteniendo los pares dicotómicos.

Desde otro terreno teórico y proveniente de otra formación intelectual, a principios de la década de los sesenta, Thomas Kuhn también desbarató las clásicas dicotomías de la filosofía clásica de la ciencia en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*.[4] Nutrido de los aportes de Hanson y la psicología gestáltica, Kuhn tematizó, entre otras tantas, la relación teoría *versus* observación. Apoyó la interrelación entre ambos términos de la oposición; no hay una observación inmaculada allende la teoría, tornando controversial la brecha entre lo teórico y lo observacional, en ciencia. Interesa decir al respecto que la resistencia a los aportes kuhnianos fue, justamente, por el fuerte convencimiento respecto de la visión tradicional, "normal", de la filosofía de la ciencia que esta "nueva" filosofía dejaba atrás. El lugar otorgado por Kuhn a la importancia de la argumentación persuasiva no es de desdeñar. Si bien se explayó sobre esta cuestión en "Posdata: 1969", en el capítulo IX de la *ERC*, "Naturaleza y necesidad de las revoluciones científicas", Kuhn expresa que:

> Como en las revoluciones políticas, sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente. Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas , tendremos, por consiguiente, que examinar no sólo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos.[5]

---

[3] *T de la A*, p. 676.

[4] Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. En adelante *ERC*.

[5] *ERC*, pp. 152-153.

Richard Rorty avala el enfoque de Kuhn, a quien considera uno de los "protagonistas del presente libro",[6] refiriéndose a su texto *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. También Rorty rompe con las categorías bipolares que han venido dominando el quehacer filosófico. En sus obras más recientes, esta ruptura se evidencia con mayor claridad. Rorty es afecto al debilitamiento de las distinciones realidad/apariencia; objetivo/subjetivo; esencia/accidente; hechos/valores; etcétera. Inclinado hacia posturas cercanas al pensamiento de Nietzsche, Derrida, Latour, Foucault y otros antidualistas, Rorty expresa la necesidad de "sacarse de encima las influencias de los dualismos peculiarmente metafísicos que la tradición filosófica heredó de los griegos",[7] apostando a un mundo sin esencias. Desde su pragmatismo, Rorty se expide por la sustitución de tales dualismos en favor de la utilidad y el acuerdo, otorgando importancia a la persuasión, es decir, llegar a un consenso respecto a la utilidad para nuestros propósitos y necesidades humanas. Dice que:

> Al pensar que todo es relacional hasta los tuétanos, los pragmatistas tratan de desembarazarse del contraste entre la realidad y la apariencia, entre la manera cómo las cosas son en sí mismas y la manera como se nos aparecen, o la manera cómo las representamos o el modo cómo hablamos de ella . Insisten, en particular, en que solamente podemos hablar de las cosas bajo una o más descripciones opcionales de ella, dictadas por nuestras necesidades humanas, y que ello no es ningún desastre espiritual o cognoscitivo.[8]

Toda descripción del mundo tiene carácter contingente, ya que su legitimidad está dada por un acuerdo entre partes —llámesele comunidad epistémica, grupo de referencia o simplemente cultura. Nada hace que supongamos una porción de realidad como sostén de la verdad. No hay esencias a aprehender, no hay propiedades intrínsecas, no hay un sentido oculto a desentrañar, sí hay abandono de dualismos. Lo que importa, en tal caso, son las implicaciones que se desprenden de aceptar ciertas descripciones y rechazar otras, el pro-

---

[6] Richard Rorty (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, p. 344.

[7] R. Rorty (1994), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 43. En adelante *EC.*

[8] *EC,* p. 78

vecho que otorga optar por tal o cual, los consecuencias que acarrea, y para nada si se corresponden o no con la verdad. Propone un modo alternativo de concebir lo racional, con lo cual se acerca a nociones tales como sensato, tolerable, razonable, siendo el recurso a la persuasión y no la fuerza aquello que decida qué aceptar y qué rechazar como sensato.[9]

Hasta aquí podría señalarse que la retórica y la reaparición de estudios relativos a su injerencia —seguido de un debilitamiento del pensamiento opositivo— se acotan a su alcance persuasivo; tal es el subrayado hasta ahora por parte de Perelman, Kuhn y Rorty. Sin embargo, diversos enfoques de la filosofía de la ciencia —por ahora en singular, esto es, aquella mirada filosófica sobre la ciencias formales y físico-naturales— también se volcaron hacia estudios retóricos. Algunos sostienen que este giro hacia lo retórico muestra, a su vez , una reducción de la retórica, ya que se recupera sólo un aspecto de la misma, una "*microscopía* del texto", "retórica escamoteada",[10] que tiene que ver con una clasificatoria de sus figuras o tropos, y la utilidad de la teoría de los tropos; no se resalta la dimensión persuasiva, sino la funcionalidad de la figura retórica privilegiada, la metáfora. Sin embargo, pese a las resistencias por parte de quienes vieron en este abordaje de lo retórico un desguace de su genuina dimensión, estos estudios resultaron innovadores en campos que hasta entonces se consideraban libres de retórica. En una rápido sumario, corresponde nombrar el interés por estudios relativos a la metáfora por parte de Black, Lakoff y Johnson, Hesse, Davidson, por nombrar sólo a algunos. Sin pretender involucrarnos en los múltiples debates al respecto,[11] sostenemos que la metáfora comporta un modo de transmitir-producir sentido y que sólo ubicados en las condiciones de enunciación se logra su aprehensión, por lo cual, necesariamente, se incursiona en el campo de la pragmática para su interpretación.

---

[9] *Cfr.* R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996. *Vid.* primera parte y especialmente el punto 6 de esta sección. *Vid.,* también del mismo autor, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1997, punto 9.

[10] Pierre Kuentz, "Lo 'retórico' o la puesta al margen", en *Investigaciones retóricas II,* Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 192.

[11] *Cfr.* R. Rorty, *Objetividad, relativismo....* En el cap. 10, "Ruidos conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora", el autor plantea diversas posturas que generan disputas respecto de las concepciones encontradas en torno a la metáfora.

Resulta de interés el plantamiento de George Lakoff y Mark Johnson,[12] quienes, en cierto modo, también se expiden en favor del abandono de polaridades que ha venido imperando en la cultura occidental; proponen una suerte de alternativa que consideran como "síntesis" que puede contribuir a disipar el miedo a la afirmación: "la metáfora impregna todo el lenguaje".[13] Expresan:

> El objetivismo y el subjetivismo se necesitan uno al otro para existir. Cada uno se define por oposición al otro y lo ve como un enemigo. El objetivismo toma como aliados a la ciencia, la verdad, la racionalidad, la precisión, la justicia y la imparcialidad. El subjetivismo toma como aliados a las emociones, la intuición, la imaginación, la humanidad, el arte y una verdad más elevada. [...] Coexisten pero en dominios separados. [...]. Algunos de nosotros tratamos incluso de vivir toda nuestra vida de acuerdo con un solo mito.[14]

Más adelante señalan que: "la metáfora es [la] que une la razón y la imaginación. [...] La metáfora es racionalmente imaginativa".[15] Aquí la propuesta de síntesis entre antagonismos.

Ahora bien, la nueva ponderación que la retórica recibe en nuestros días exhibe cómo ésta penetra todo discurso, más allá del ámbito disciplinar del que se trate. Ya sea que se entienda a la retórica como tropología o como teoría de la argumentación, ambos alcances están presentes en el discurso de todas la filosofía de las ciencias —ahora en plural. Se ve el modo en que se recurre a una figura retórica para contribuir, facilitar y completar la comprensión de un tema en cuestión. Se trata de la aplicación de estrategias retóricas con fines pragmáticos: resolver mediante su uso una dificultad comunicativa, posibilitando así un correcto entendimiento. Importa dar cuenta de la aceptación y licitud de la utilización de la metáfora en toda actividad cognitiva, plasmada en discurso, abandonando enfoques —hoy día ya muy resistidos— que relegan lo metafórico al plano de lo poético-literario, como mero recurso estético.

Importa aplicar lo dicho hasta ahora respecto de un antagonismo que ha venido tallando fuertemente hasta nuestros días: me refiero a

---

[12] George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986. En adelante *MVC*.

[13] *MVC*, p. 33

[14] *MVC*, p. 232.

[15] *MVC*, pp. 235-236.

la denominación "duras"/"blandas", que nos permite advertir que ambas vertientes —tropológica y argumentativa— no constituyen dos enfoques disociados y que se acude a la metáfora —o a otras figuras retóricas— por reconocer su capacidad como genuino recurso, en busca de los mejores logros persuasivos. La oposición duras/blandas se sostuvo en pos de un acuerdo otorgado por la comunidad científica y filosófica y hoy ya no gravita como hace un tiempo atrás, justamente porque tal divisoria ha perdido su capacidad persuasiva, es decir, no está ya sostenida por un acuerdo otorgado por parte del auditorio que asiente a tal clasificación. En ciertos casos, es desvanecimiento de la adhesión por advertir que en tal oposición se solapaba una connotación de menoscabo a las ciencias sociales y humanas. Este registro diferencial entre las ciencias duras/ciencias blandas conjuga los dos alcances de la retórica a los que nos hemos referido; por una parte, como metáfora y por la otra, el propósito, hoy desacreditado, de persuadirnos respecto de la existencia de una escisión o brecha entre campos disciplinares. Las ciencias duras, lugar de la certeza, la objetividad. Las blandas, débiles y frágiles. Junto a ello, políticas institucionales que reforzaron el crédito social de las primeras y diseñaron criterios diferenciales de erogación presupuestaria entre las ciencias físico-naturales y las humanísticas. Es decir, la designación distintiva entre campos del conocimiento, sostenida en términos metafóricos provocó modos de acción y conductas a seguir; lo metafórico no quedó restringido a un mero modo de denominación, sino que generó una suerte (o desgracia) de políticas de acción, entre otras cosas, en lo que respecta a recursos de investigación. La metáfora, en este caso, importó una calificación que distinguía privilegiando un tipo de conocimiento por sobre otro. La hermenéutica ha contribuido fuertemente a desentrañar y descubrir situaciones de esta naturaleza, restándole gratuidad e ingenuidad al registro lingüístico. Rorty señala en un interesante trabajo titulado "Textos y terrones"[16] que la filosofía y epistemología de la ciencia —la tradición de "las duras"— se ha orientado a la investigación sobre los terrones. Las investigaciones que han hecho de la interpretación su tarea central se han orientado hacia el texto como eferente de significaciones inagotables y constituyen el ámbito de "las blandas". Duro y blando, términos cargados de valoración; las fuertes frente a las débiles. No obstante, toda actividad cognitiva comporta a su tiempo una tarea interpretativa, los terrones

[16] *Cfr.* R. Rorty, *Objetividad, relativismo ...*

se vuelven textos, y el investigador los "hace" hablar, los interpela, entabla una actividad de pregunta y respuesta. Para decirlo en otros términos: obliga la comprensión de aquello que se intenta explicar, rompiendo así con otro de los pares propios del pensamiento opositivo, a saber, explicación/comprensión. Rorty colabora a desbaratar la dureza de las duras y su primacía institucional respecto de otros campos menos ponderados.

En lo que toca a la trama hermenéutica-pragmática-retórica, cabe decir que la universalidad de la hermenéutica va acompañada de la ubicuidad de la retórica, lo cual no se da sino en el plano pragmático. La hermenéutica supone un ejercicio dialógico y esto atañe a toda clase de vínculo hombre-mundo, siempre e inexorablemente interpretativo. La actividad científica no queda fuera de esta trama. Gadamer pregunta: "¿Qué sabríamos de la física moderna, que conforma tan claramente nuestra existencia, sólo por la física? Todas las exposiciones de la misma (y quizá habría que decir: en la medida en que no se limitan a un círculo siempre muy reducido de los especialistas iniciados) deben su eficacia al elemento retórico que las sustenta".[17]

Retomando lo dicho al inicio de este trabajo, "la" ciencia deviene un plural que atenúa la distinción duras/blandas y con ello una serie de antagonismos que pretendía dar cuenta de una fractura entre ámbitos del saber, que el escenario postempirista, a la luz de la contribución hermenéutica, somete a discusión. Sin embargo, para ir terminando, conviene hacer algo de historia y dar cuenta de cierta paradoja. Sobre finales de siglo XIX y principios del siglo XX, fueron las hoy denominadas ciencias histórico-hermenéuticas las que reclamaron diferenciarse de la pretendida unidad de la ciencia gestada en el seno del positivismo decimonónico. Los aportes de Droysen, Dilthey y otros atendieron a la especificidad de las "humanidades". A su vez, tal reclamo se opuso a un intento de modelizar el campo de las ciencias humanas según el modelo imperante. Pero dicho reclamo devino, con el correr del siglo, una brecha que agudizó las diferencias y reconoció rigurosidad y cientificidad a aquellas disciplinas que sí se acomodaron a los patrones positivistas. Una genuina pretensión de autonomía se tornó en una situación de privilegio, porque se impuso la fortaleza de las duras, que llevaron las de ganar, sofocando las ciencias humanísticas por un largo periodo. Sin em-

[17] H-G Gadamer, *Verdad y Método II,* Salamanca, Sígueme, 1996, p. 229

bargo, en las últimas décadas del siglo próximo pasado, el enfoque hermenéutico —Gadamer, Rorty, Vattimo, etcétera— retornó sobre tal escisión disciplinar mostrando que, en verdad, siendo que la retórica soporta toda práctica comunicacional, no existe diferencia entre el quehacer de quienes, sencillamente, se dedican a escrutar distintas parcelas del mundo. La tradición hermenéutica no tiene como propósito disolver la importancia de la orientación científica, sino, por el contrario, realiza una oferta de ampliación, englobante e integradora en relación con las ciencias de la naturaleza y las humanidades. Gadamer expresa que:

> Así vemos en las ciencias mismas que la dimensión hermenéutica se presenta como la verdaderamente fundante y sustentadora; en las ciencias naturales, como la dimensión de los paradigmas y de la relevancia de los planteamientos. En las ciencias sociales, podría describirse algo similar como la autosuperación del ingeniero social en el socio social. Finalmente, en las ciencias históricas interviene como mediación permanente entre el otrora y el ahora y el mañana.[18]

Más allá de la clasificatoria gadameriana, importa reparar en la primera frase del párrafo en la que queda claramente expuesto el alcance universal de la hermenéutica a la que ningún campo disciplinar escapa. Se disipan distingos, se encuentran lugares comunes, se desbaratan polaridades, quedan despejadas ficticias brechas, se resisten privilegios. Una contribución de la hermenéutica se evidencia hoy en la atenuación del pensamiento opositivo.

---

[18] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, p.109.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA COMO *SEGUNDA NAVEGACIÓN*

Elementos para analizar tres desafíos a la filosofía cristiana: inmovilismo, superación y desarrollo

*Rodrigo Guerra López**

Se ensayan algunas ideas que puedan colaborar a configurar una hipótesis respecto de las perspectivas que guarda en la actualidad la filosofía cristiana. *El texto no tiene ninguna pretensión definitiva. Se desea anotar brevemente algunos de los elementos que permitan delimitar el estado de la cuestión y las características de algunas de las rutas esbozadas para la* filosofía cristiana *como posibles itinerarios en el presente y en el futuro próximo.*

La controversia sobre la *filosofía cristiana*

Desde un punto de vista histórico, pareciera que la controversia en torno a la noción de *filosofía cristiana* es un tema propio de pensadores y épocas ya pasadas. Más aún, no es extraño encontrar en una gran cantidad de autores y ambientes la convicción sobre lo contradictorio de esta noción. Ya en los siglos XVII y XVIII, Christian Thomasius y Jacob Brucker se preguntaban —cada uno a su modo— si dada la concepción moderna de la filosofía no tendríamos que decir que la noción de filosofía cristiana es una expresión impropia, *improprie dicitur.*[1] La posteridad de esta observación será muy amplia. La modernidad ilustrada enfatizará, mediante una gran cantidad de autores, que una dimensión consti-

* Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México.

[1] *Cfr.* Heinrich M. Schmidinger, "La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto", en Emerich Coreth-W. M. Neidl-G. Pfligersdorffer, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid, Encuentro, 1997, t. III, pp. 24-25.

tutiva de la cientificidad del conocimiento precisamente radica en no aceptar dentro de sí saberes metodológicamente no justificados.

Varios siglos después encontraremos filósofos como Pierre Mandonet, Marie-Dominique Chenu o Émile Bréhier que sostienen en lo fundamental esta misma postura: una ciencia tiene que ser autónoma por principio; en caso contrario, no existirá como ciencia. Una relación positiva entre la fe y la razón tal y como la que pretende la filosofía cristiana sólo es posible con la condición de que la filosofía deje de ser filosofía.[2] Más aún, autores como L. Brunschvicg sostendrán no sólo que la filosofía es inconciliable con la fe, sino que la filosofía ha absorbido gradualmente la reflexión racional asociada a la fe. Por ello, en su opinión, la filosofía cristiana no es tanto un sinsentido como algo que sobra.[3]

Estos cuestionamientos a la filosofía cristiana tuvieron una amplia difusión. Sin embargo, aún faltaba una estocada final por parte de Martin Heidegger. En su *Introducción a la metafísica,*[4] el filósofo alemán señalará que la filosofía cristiana es un *hierro de madera* debido a que, en su sentido más originario para la fe cristiana, la filosofía es una necedad. Dicho de otro modo: no sólo a la noción de filosofía le repugna una relación positiva con la fe, sino es la misma fe la que, como obra de Dios, no requiere del filosofar, ya que tiene respuestas reveladas preestablecidas para las preguntas fundamentales.

La respuesta a este tipo de señalamientos tuvo un momento importante con la obra de Étienne Gilson. En el libro *El tomismo*[5] y posteriormente en *El espíritu de la filosofía medieval,*[6] Gilson mostrará cómo antes de cualquier debate especulativo sobre la noción de filosofía cristiana es preciso constatar que ella es un hecho histórico. El estado de cosas es que una parte importante de las nociones centrales que configuran el pensamiento moderno ha nacido formalmente en el contexto de la cultura cristiana medieval en la que la

---

[2] *Cfr.* Pierre Mandonnet, "L´augustinisme bonaventurien", en *Bulletin thomiste,* Étioles 1926, n. 3, pp. 48-54; Marie Dominique Chenu, "Compte-rendu" (sobre *Le thomisme*), en *Bulletin thomiste,* Étioles, 1928, n. 5, pp. 242-245; Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, 3 vols.

[3] *Cfr.* L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, Paris, Alcan, 1939.

[4] Barcelona, Gedisa, 2001.

[5] Pamplona, Eunsa, 1978.

[6] Madrid, Rialp, 1981. De esta obra, siempre es útil consultar las *Notas bibliográficas para servir a la historia de la noción de filosofía cristiana,* pp. 399-433.

relación entre la fe y la razón fue de tal modo intensa y positiva que permitió la emergencia de descubrimientos que si bien son encontrables por la razón, la razón históricamente las descubrió en diálogo e interacción con la fe. Gilson insistirá, por ejemplo, en que la noción de *creatio ex nihilo* y la noción contemporánea de *libertad* surgieron gracias al influjo positivo de la revelación cristiana en la reflexión estrictamente racional.

Poco después secundaría a Gilson Jacques Maritain, quien distingue entre naturaleza y estado de la filosofía. Por naturaleza, la filosofía es independiente de la fe y de la teología; es un ejercicio estrictamente racional. Sin embargo, la filosofía se realiza en situaciones históricas y culturales concretas. Por ello, respecto de su realización es posible hablar de un estado cristiano del filosofar.[7] ¿En qué consiste este estado? En entender que en ciertos momentos el cristianismo ha aportado una modificación esencial a las condiciones del trabajo filosófico, purificando debilidades y ayudando, ante dificultades intrínsecas, a la labor filosófica en sus condiciones existenciales de realización. De esta manera, las condiciones del estado cristiano de filosofar son distintas de las del no-cristiano: existe, pues, un ejercicio específicamente cristiano del pensar filosófico. Ello no significa introducir en los argumentos filosóficos datos provenientes de la Revelación a modo de premisas. Lo que significa, dirá Octavio Nicolás Derisi siguiendo a Maritain, que "exclusivamente racional en su esencia, la filosofía realizada bajo el influjo de la Revelación, es cristiana en su existencia".[8]

La postura de Étienne Gilson y de Jacques Maritain tendría una amplia difusión en todo el mundo católico. Sin embargo, el punto que tal vez habría que meditar es que no todas las cuestiones de fondo quedaron resueltas con las obras de estos dos autores franceses.

En efecto, la noción de filosofía cristiana involucra numerosos temas y problemas colaterales. En cierto sentido, en esta noción se encuentran condensados algunos de los temas capitales tanto de la filosofía como del modo en el que el cristianismo se anuncia como propuesta creíble en medio del mundo actual. Sin pretender ser exhaustivos, pensemos rápidamente que la filosofía cristiana en sí

---

[7] *Cfr.* Jaques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

[8] Octavio Nicolás Derisi, *Concepto de la filosofía cristiana*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1979, p. 128.

misma considerada supone un modelo de racionalidad no-ilustrado capaz de afirmarse como racional, y simultáneamente, como limitado y abierto a la posibilidad de un Misterio que salve. Esto lo podemos decir también de otra manera: la noción de filosofía cristiana es ya, en buena medida, una crítica al sector más dominante de la modernidad que sostiene la capacidad de la razón de autofundamentarse y autolegitimarse. La noción de filosofía cristiana de suyo parece proponer que otra modernidad es posible...[9]

Pensemos también que la noción de filosofía cristiana supone una manera particular de resolver la historicidad constitutiva de todo pensar. Por una parte, se acepta que la incardinación de la razón en un cierto contexto como aquel marcado por el acontecimiento cristiano medieval facilitó que la fe interactuara positivamente con la filosofía. Más aún, siguiendo esta pista algunos de los autores más clásicamente identificados como *filósofos cristianos contemporáneos* han llegado a sostener que la pregunta no es si la filosofía cristiana existe, sino si la filosofía puede existir como filosofía sin el cristianismo luego de que éste ha acontecido y ha impactado de manera definitiva en toda discusión posterior a su surgimiento.[10] Por otra parte, este tipo de perspectiva en la que se concede que la dimensión contextual define en buena medida la reflexión se encuentra acompañada de la pretensión de lograr el descubrimiento de verdades que trascienden la historia y gozan de una cierta definitividad. De este modo, el filosofar cristiano implica, al menos como pretensión, una *hybris* en la que se mezclan lo contextual y lo absoluto transhistórico sin contradicción.

Sin embargo, el tema que parece encontrarse más subyacente a toda esta cuestión es el de las relaciones entre gracia y naturaleza. Quiere decir que una apertura intelectual irrestricta a todo lo real no puede prescindir o colocar entre paréntesis al acontecimiento cristiano. Si la Encarnación es real, la imbricación de lo natural y lo sobrenatural es realmente muy estrecha y no se resuelve fácilmente escindiendo dos planos heterogéneos: el puramente filosófico y el puramente teológico, sino que el itinerario natural de la razón no culmina en los límites definidos por lo natural, ni en la pura apertura hacia la posibilidad de una realidad más grande, sino en *la con-*

---

[9] A este respecto, conviene consultar las obras de Augusto Del Noce, por ejemplo, *Da Cartesio a Rosmini,* Milano, Giuffre Editore, 1992.

[10] Esta es la posición de Josef Pieper en algunas de sus últimas lecciones impartidas en la Universidad Católica de Eichstaett durante el verano de 1992.

frontación de mi razón que anhela naturalmente algo que la excede y el acontecimiento histórico de una realidad que trasciende lo natural en el que esta expectativa puede verificarse.

De este modo, podemos afirmar que la controversia en torno a la noción de filosofía cristiana tal y como se desarrolló en la primera mitad del siglo XX apenas comenzó a vislumbrar una red de problemas complejos que requieren una clarificación más allá de las soluciones clásicas. A este respecto, la tradición intelectual que, partiendo de Maurice Blondel pasa por Henri De Lubac y alcanza a Hans Urs von Balthasar,[11] pareciera que —sin pretenderlo de manera directa— ofrece elementos de reflexión que eventualmente podrían ampliar la discusión sobre la naturaleza de esta noción y sobre el hecho histórico de diversas filosofías cristianas que no sólo existen en la Edad Media, sino en el escenario intelectual contemporáneo.

La filosofía cristiana pierde terreno

Sin embargo, en los últimos años el proceso de desarrollo intelectual en torno a la filosofía cristiana ha sufrido un cierto deterioro o disminución. Existen muchas maneras de verificar este aserto. Simplemente miremos la escasa bibliografía que aparece año con año sobre este tema, el hecho que el V Congreso Internacional de Filosofía Cristiana, planeado para el año 2000, se haya suspendido, o el preocupante fenómeno del escaso alumnado en las facultades de filosofía de inspiración cristiana en México y en otras partes del mundo.

Si bien pueden existir muchas razones para explicar este fenómeno, tenemos la convicción de que uno de los ingredientes que más han influido ha sido la propia crisis de la filosofía y del pensamiento moderno ilustrado que tanto ha devenido en una suerte de cansancio y desencanto irracionalista como en una suerte de superpragmatización de la vida al grado de identificar lo verdadero con aquello que funciona. Este escenario —el posmoderno— no es indiferente al desarrollo de la filosofía cristiana. Miremos cómo los espacios antiguamente dedicados al cultivo de la filosofía cristiana —universidades eclesiásticas, universidades católicas, universidades

[11] *Cfr.* Mauria Blondel, *La acción,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995; Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural,* Madrid, Encuentro, 1991; H. U. Von Balthasar, *Gloria,* Madrid, Encuentro, 1997, 7 vols.

de inspiración cristiana y seminarios— han ingresado —con algunas honrosas excepciones— a una sutil crisis que entrampa aún a los mejor intencionados en situaciones de no fácil resolución.

¿Cuál es el problema de fondo con la nueva cultura adveniente? ¿Cuál es la situación en la que nos coloca este nuevo contexto a los que deseamos utilizar la razón para creer y para pensar? Difícilmente se puede responder a estas preguntas de manera breve y unitaria. Sin embargo, al comentar a Nietzsche, Gianni Vattimo intenta describir uno de los rasgos esenciales de este panorama:

> Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba "fundar", de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía.[12]

Este texto resume varias de las intuiciones que Vattimo anota en su obra *El fin de la modernidad.* Anuncia un reto nuevo para la filosofía cristiana: ¿cómo podemos articular un discurso racional que se deje provocar por las verdades de la fe en una situación de desconfianza de cualquier metarrelato, de cualquier explicación intelectual totalizante? ¿Cómo podemos reproponer la originalidad del Evangelio que antes que negar la naturaleza la asume y supera en medio de una crisis filosófica que privilegia lo intuitivo, lo emotivo, lo diferente, lo divergente, lo disidente, lo fragmentario? ¿Es posible, pues, impulsar la filosofía cristiana cuando muchos de los filósofos cristianos nos encontramos fuera del corazón de los debates fundamentales del mundo contemporáneo?

Estas preguntas parecen intentar resolverse de tres maneras posibles. Los tres modos que a continuación señalaremos no son seguramente los únicos, pero de hecho son los que, en nuestra opinión, comienzan a redibujarse lentamente en el horizonte:

---

[12] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [trd. cast. A. L. Bixio], Madrid, Planeta-Agostini, 1994, pp. 147-148.

a) Volver a los *tomismos de escuela.*
b) *Superar* la noción de filosofía cristiana.
c) Continuar el desarrollo de la filosofía cristiana.

Volver a los tomismos de escuela: el problema del inmovilismo

Una primera modalidad con la cual en algunos espacios y ambientes se pretende responder a la crisis contemporánea que padece la cultura, la filosofía, y la filosofía cristiana en particular, es la vuelta a diversas modalidades de tomismo de escuela. Nótese de entrada que menciono regreso al tomismo de escuela, es decir, no un regreso al Tomás de Aquino histórico o a la actitud tomista originaria —realismo metafísico en progresión continua—, sino un volver a una cierta tradición manualística que brinda una cierta seguridad al interior de algunos claustros académicos, pero que colapsa a la filosofía cristiana como filosofía —y como propuesta cristiana.

No es extraño encontrar que esta primera posición se encuentra acompañada y como nutrida por una interpretación de la modernidad poco analítica y diferenciada. La modernidad se concibe como un proceso cultural marcado por el inmanentismo filosófico que deviene fatalmente en ateísmo y secularismo. Este tipo de interpretación de la modernidad cierra de entrada cualquier posibilidad de diálogo con el mundo contemporáneo e invita —tal vez sin darse cuenta— a una suerte de regreso integrista como proyecto de recuperación cultural.

Otra característica que distingue a los filósofos cristianos que comparten esta posición es su simpatía por la realización de críticas extrínsecas de las filosofías contemporáneas. El método para verificar si hay verdad en un autor consiste en contrastar su pensamiento con las *tesis* incluidas en los manuales de filosofía escritos *apud mentem Sancti Thomae.* De esta manera, toda discrepancia con el manual es al menos sospechosa cuando no abiertamente peligrosa. Puede parecer broma, pero en ocasiones este tipo de filósofos parecieran considerar que la verdad es la adecuación de la mente a santo Tomás, contradiciendo con ello todo el Magisterio real del Angélico Doctor.[13]

[13] Más aún, cuando uno se acerca a la obra de este importante filósofo y teólogo medieval, fácilmente se descubre la gran libertad con la que escribe, su amplio uso de fuentes diversas, su apertura para aprender de sus adversarios y para modificar sus propias nociones de una manera flexible, ágil, ¡analógica! *Vid.* Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate,* Roma, Leonina, 1970, vol. XXII.

El uso apologético de la filosofía cristiana que caracterizó a muchos autores anteriores al Concilio Vaticano II pareciera reaparecer en una versión disminuida, débil y muchas veces intolerante, lo que conecta no sólo a esta posición con la posmodernidad antes descrita, sino con el tradicionalismo francés que tras la Revolución sostuvo su conservadurismo en un continuo apelar a la autoridad y a la tradición sobre una base irracionalista-fideísta sumamente peligrosa y agresiva.[14]

Por estas características, este esfuerzo de recuperación de la filosofía cristiana aparentemente contrario a la modernidad ilustrada y a la posmodernidad nihilista se encuentra más cerca de esta última debido a su debilidad intelectual intrínseca. En esta versión, la filosofía cristiana fácilmente se torna inmovilista y elude el reto de ofrecer una respuesta real al desafío cultural presente.

El esfuerzo por la *superación* de la filosofía cristiana

Un segundo camino de búsqueda ante la crisis contemporánea es la de aquellos que se resisten a dejar morir a la modernidad ilustrada considerando que es auténticamente un "proyecto inacabado". Desde este punto de vista, es preciso continuar con el itinerario de la razón que busca autolegitimarse y que fue iniciado por Kant. La filosofía cristiana es una anomalía que vulnera la autonomía de las ciencias. Por ello, si bien la fe puede tener un papel en la vida privada de las personas, no debe inmiscuirse en el espacio público, en la discusión científica o en el análisis filosófico.

El modelo de racionalidad de esta posición implica una aceptación al menos tácita del mito del progreso indefinido. Todo lo moderno es mejor que lo premoderno por definición. La filosofía cristiana está superada como propuesta para el pensamiento de los cristianos

---

[14] Si bien las obras de Joseph De Maistre poseen numerosos aspectos importantes para la comprensión del complejo momento posterior a la Revolución francesa, algunas de sus ideas y buena parte de su posteridad intelectual se caracterizaron por sostener un tradicionalismo de base irracionalista-fideísta que más pronto que tarde asumió además un perfil antisemita en Francia, en España, en Argentina y aun en México. *Vid. Oeuvres complètes de Joseph de Maistre*, Lyon, Vitte, 1884-93, 14 vols.; Mons. De Segur, *La Revolución,* versión española tomada de la 22a. ed. francesa, corregida y aumentada, México, imprenta de J. Aguilar Vera, 1895; Ch. Maurras, *Le mie idee politiche*, Roma, s.e., 1969; J. Ousset, *Para que Él Reine*, Madrid, Speiro, 1971; J. Meinvielle, *El comunismo en la Revolución anticristiana*, México, s.e., 1983.

debido a que caracterizó a la Edad Media, época a todas luces atrasada y superada.

Desde este punto de vista, los cristianos que hacen filosofía deben suspender sus creencias al momento de pensar. La distancia y heterogeneidad entre la fe y la razón es insalvable. Toda propuesta que intente rearticular las relaciones entre la fe y la razón será señalada como regresiva. El proceso de liberación de la servidumbre por el que la humanidad ha transitado incluye esencialmente delimitar la influencia de la fe al fuero interno de la conciencia. Si la fe se deja escapar e invade el discurso racional, éste queda invalidado de inicio. Desde este punto de vista, no es posible pensar y creer simultáneamente y con la misma facultad.

En esta posición, las certezas de la fe gravitan en un universo no-racional, tienen una cierta funcionalidad social —por eso las iglesias se toleran—; sin embargo, no es posible crear un proyecto auténticamente emancipatorio con ellas. La única perspectiva de la filosofía cristiana bajo este escenario es recluirla en el terreno intraeclesiástico que de suyo no da demasiados problemas gracias a su más o menos "controlada" incidencia sociohistórica.

Si nos fijamos atentamente, ésta es la postura que caracteriza a muchos de los detractores del cristianismo. Sin embargo, es también la postura de muchos cristianos que consideran que su fe no es relevante al momento de comprender el mundo y transformarlo. La fe no ilumina a la razón, no redime a la razón, no desmitifica a la razón. Al contrario: la fe se interpreta como un cierto ingrediente irracional tolerado al interior de ciertos temas y problemas de la vida privada. La filosofía política de muchos cristianos que hoy detentan el poder en diversas latitudes se encuentra dentro de este tipo de coordenadas. Y, por cierto, poco importa si se ubican en la denominada "derecha" o en la "izquierda". Con mucha frecuencia, ambas posiciones se sostienen gracias a la misma matriz neoilustrada que, al haber autofundado a la razón, sienta las bases para la autolegitimación del Estado o del mercado contemporáneos.

La necesidad de continuar con el desarrollo de la filosofía cristiana

Desde nuestro punto de vista, ni una regresión integrista asociada a una suerte de pensamiento débil ni un intento de superación ilustrado que confía a pesar de los fracasos especulativos y prácticos en una idea de racionalidad y progreso de estirpe kantiana ofre-

cen realmente una perspectiva para el presente y el futuro de la filosofía cristiana. Ambas soluciones son callejones sin salida.

Somos de la opinión que la filosofía cristiana tiene que reactivarse como filosofía, como esfuerzo racional riguroso, como trabajo intelectual metodológicamente abierto a la provocación del cristianismo como acontecimiento. ¿En qué consiste esta reactivación? ¿Es posible proponerla en la actualidad? Desde nuestro punto de vista, estas preguntas se resuelven considerando que la filosofía cristiana tiene que emprender su *segunda navegación*.

Tomamos la expresión "segunda navegación" de Platón, quien en el diálogo *Fedón* hace que Sócrates pregunte a Cebes: "¿quieres que te exponga la segunda navegación que en busca de la causa he realizado?". Y el aludido contesta: "lo deseo extraordinariamente".[15] La causa indagada es la verdadera causa de las cosas. Ella se descubre cuando se alcanza la existencia de un plano del ser "más allá" de los fenómenos físicos que conocemos mediante los sentidos, es decir, cuando se alcanza el ámbito de "lo inteligible", de lo "suprasensible".

La filosofía cristiana requiere realizar una segunda navegación de este tipo para evitar negarse a sí misma como saber con apertura irrestricta. En efecto, la apertura y disponibilidad requeridas para apreciar datos como los que ofrece la Revelación cristiana no pueden lograrse más que habiendo mostrado que la dimensión física de lo real remite necesariamente a realidades propiamente transfísicas. La pura razón autofundada o la sensibilidad desvinculada del intelecto no permiten aceptar al cristianismo siquiera como hipótesis. Además, en el contexto posmoderno actual en el que la fascinación por lo individual y fragmentario campea por doquier, es preciso reaprender que la metafísica, como ciencia del ente que se dice de muchos modos,[16] es el único saber que puede reconocer —gracias a la razón— los múltiples grados de diversidad, es decir, los múltiples grados de ser, sin simplificarlos en una consideración univocista o equivocista de la realidad.

Es la metafísica la que nos permite eventualmente alcanzar la

---

[15] *Fedón*, 99d.

[16] Si bien la noción de metafísica puede tener diversos significados, uno de los más sencillos y originarios es precisamente el entenderla como ciencia que estudia al ente como multiplicidad originaria. *Vid.* Giovanni Reale, "L´imposibilità di intendere unívocamente l´essere e la `tavola' dei significati di esso secondo Aristotele", en *Revista di Filosofia Neoscolastica,* s.l., 1964, n. 56, p. 291.

consideración del fundamento y la certeza sobre la imposibilidad de que éste deje de *fundar*. Porque la realidad es contingente y pudo no haber sido, es preciso que nos preguntemos hoy como ayer cuál es la explicación última de que el mundo plural, diverso y fragmentario exista. ¡Sí hay fundamento para pensar en el fundamento! Este fundamento es la patencia del ser participado (*esse*) en cada uno de los entes (*entia*) que reclama la existencia de un Participante principal y eminente.

La segunda navegación, sin embargo, también deja otra lección. Giovanni Reale comenta que las fuentes antiguas identifican a la segunda navegación como aquella que uno emprende cuando, habiéndose quedado sin viento, navega con los remos.[17] En otras palabras la *primera navegación* es la que se realiza con las velas desplegadas al viento dejándose mover por fuerzas ajenas a la embarcación. Éste es el caso de la pseudo-filosofía que, renunciando al esfuerzo personal, se deja mover por el impulso de los *otros*, es decir, por el impulso de autores y obras que nos evitan el esfuerzo de pensar por nosotros mismos. Mientras, la segunda navegación es la que se hace echando mano a los remos y sufriendo todas las fatigas y peligros propios del avanzar por uno mismo.

Entender a la filosofía cristiana como segunda navegación implica, entonces, redescubrir la necesidad de "volver a las cosas mismas"; como decía Husserl en sus *Investigaciones lógicas,*[18] implica dejar de hacer "teorías sobre teorías" como alguna vez denunció Karol Wojtyla.[19] La filosofía cristiana tiene que evitar su parálisis o su negación principalmente dando frutos de pensamiento sobre lo real, defendiendo su alcance metafísico estricto, manteniéndose en diálogo con todas las posiciones, aprendiendo cuanto haya de verdad en todas las corrientes y aceptando la provocación que la Revelación continuamente le hace.

Para lograr este propósito, es posible seguir varias vías como las que abrieron Pascal, Rosmini, Kierkegaard, Mounier, Scheler, Reinach, Von Hildebrand o el propio Wojtyla. Todas estas vías mantienen un realismo metafísico fundamental y obligan a quienes las estudian a emprender el propio viaje intelectual. No nos parece por

---

[17] *Cfr.* G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 137.

[18] Madrid, Alianza Universidad, 1985, t. I, p. 218.

[19] Karol Wojtyla, "Author´s Preface to English/American Edition of 'The Acting Person'" en *The Acting Person*, Dordrecht-Boston-London, D. Reidl Publishing Co., 1979, p. VII.

ello casualidad que las mejores conclusiones del tomismo originario de autores como Carlos Cardona, Tomás Melendo, Antonio Millán-Puelles o Cornelio Fabro coincidan en gran medida, por ejemplo, con la fenomenología realista y con el personalismo contemporáneo de autores como Josef Seifert, Tadeusz Styczen, Rocco Buttiglione, John Crosby, Carlos Díaz, Mariano Crespo y otros.

La filosofía cristiana entendida como segunda navegación coloca a Cristo como un faro que ilumina, pero que no suprime la propia indagación intelectual. Somos de la opinión que "con la expresión filosofía cristiana no se desea denominar sólo la actitud espiritual del filósofo cristiano, ni simplemente designar las doctrinas, de hecho ya existentes, de los pensadores cristianos, sino indicar, más bien, el ideal de un *perfectum opus rationis* que habría conseguido recoger en unidad todo aquello que nos es accesible por la razón natural y por la Revelación."[20] Vista así la cuestión, la filosofía cristiana debe buscar toda la ayuda posible para que principalmente: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum,* el estudio de la filosofía no persiga lo que los hombres piensan, sino lo que la verdad de las cosas es.[21]

Juan Pablo II o la vuelta a lo esencial

Tengo la impresión de que Juan Pablo II precisamente ha tratado de avanzar en esta dirección por medio de la encíclica *Fides et ratio.*[22] Este documento pontificio es realmente una convocatoria para retornar a lo esencial. El Papa se encuentra lejos de convocar a una campaña de repetición más o menos mecánica de ciertas fórmulas supuestamente tomistas y también lejos de una fácil complacencia con el pensamiento ilustrado o posmoderno. A ambas posturas parece decirles:

> A veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en

[20] Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, Louvain-Freiburg, Nauwelaerts-Herder, 1950, pp. 26-27.

[21] Tomás de Aquino, *De coelo et mundo,* I, 22, n. 9.

[22] Colección Documentos Pontificios, n. 63, Librería Parroquial de Clavería, México, 1998.

> lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria.[23]

Esta llamada de atención se encuentra acompañada por un permanente enfoque antropológico a lo largo de toda la Encíclica que sitúa al itinerario intelectual de la persona como un esfuerzo por responder a las preguntas más básicas de la existencia: "¿Quién soy? ¿De dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida?"[24] Estas preguntas son cuestiones permanentes que, sin embargo, han emergido con especial fuerza en la modernidad. Las graves deficiencias de algunas de las principales corrientes del pensamiento en los últimos siglos no orillan a Juan Pablo II a una postura antimoderna, sino a recuperar, en cierto sentido, una perspectiva agustiniano-existencial que facilite el discernimiento de aquello que es rescatable y asimilable. De hecho, el Papa reconoce que "la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre".[25] Véase a este respecto el siguiente párrafo:

> La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido. A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva.[26]

Es fácil pasar de largo estas afirmaciones. Sin embargo, ninguna palabra de este texto está escrita a la ligera. La búsqueda de sentido y el reconocer como verdades primeras las referentes a la propia existencia y a la propia muerte son asuntos que no están ajenos del corazón temático de la modernidad en sus diferentes corrientes e interpretaciones. Otra manera de mostrar esto mismo puede apre-

---

[23] *Ibidem*, n. 6.

[24] *Ibidem*, n. 1.

[25] *Ibidem*, n. 5.

[26] *Ibidem*, n. 26.

ciarse al examinar cómo al hablar de la verdad Juan Pablo II supera la exposición convencional de corte intelectualista mediante un enfoque propiamente personalista que no sólo nos remite a Agustín de Hipona, sino a la posteridad surgida a partir de él en la Edad Media, y alcanza algunas de las vetas más ricas e importantes de la filosofía contemporánea sobre la persona:

> La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad.[27]

El núcleo de esta afirmación se proyecta más adelante dentro del tema del quehacer filosófico. No basta dedicarse individual y solitariamente al estudio de la filosofía. La búsqueda de la verdad debe estar animada y acompañada del don sincero a los demás. Es la compañía de los amigos, es una *communio personarum*, la que hace posible recuperar lo esencial mediante el pensamiento:

> La razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar.[28]

Juan Pablo II tampoco cae en la fácil trampa ilustrada de considerar a los autores medievales como pensadores superados. Reconoce ampliamente a Agustín de Hipona y dedica varios parágrafos a Tomás de Aquino. Sin embargo, el equilibrio de su reconocimiento al Angélico Doctor emerge con fuerza desde la primera línea:

> Un puesto singular en este largo camino corresponde a santo Tomás, *no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo*.[29]

---

[27] *Ibidem*, n. 32.
[28] *Ibidem*, n. 33.
[29] *Ibidem*, n. 43. Las cursivas son mías.

Que subrayar esta idea central no es sacar un texto de su contexto queda confirmado cuando poco más adelante el Papa Juan Pablo II cita a Paulo VI, quien en la carta *Lumen Ecclesiae* decía:

> No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo *no rechaza a priori esta filosofía*. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal.[30]

Esta apertura y esta libertad para aprender de múltiples posturas y corrientes, si bien tiene un fundamento filosófico precisamente en la convicción de que la verdad sobre el ser se puede llegar a encontrar en todo y en todos, posee también un fundamento estrictamente teológico: la verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo: *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est.*[31]

Esta actitud, en la que converge el rigor intelectual, la apertura al dato revelado y la humildad como disposición moral ante la verdad, nos permite reconocer en santo Tomás de Aquino a un maestro perenne para la filosofía cristiana. Sería regresivo ignorar su figura, su aporte y su ejemplo. Sin embargo, esta actitud no es patrimonio exclusivo de él. Muchos otros han explorado lo real por vías diversas enriqueciendo nuestra comprensión. Juan Pablo II menciona con gran libertad a san Agustín, a san Anselmo, a san Buenaventura y a autores bastante más recientes como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein, Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, y Vladimir N. Losskij en la encíclica *Fides et ratio*.[32] Otros textos del Papa también apreciarán el aporte de pensadores diversos, algunos muy contemporáneos.[33]

---

[30] Paulo VI, *Lumen Ecclesiae,* 20 de noviembre 1974, n. 8, citado en Juan Pablo II, *Fides et ratio,* n. 43. Las cursivas son mías.

[31] Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I-II, q. 109, a. 1 ad 1. Citado en Juan Pablo II, *Fides et ratio,* n. 44.

[32] *Ibidem*, n. 74.

[33] *Cfr.* Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creó*, Città del Vaticano, Città Nuova Editrice-Librería Editrice Vaticana, 1992; Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1994.

Conclusión

La filosofía cristiana tiene que recuperarse en una segunda navegación. Los remeros de este esfuerzo tienen que ser muchos. Indiscutiblemente el desafío que tenemos por delante no tendrá solución por la obra de una sola persona. La crisis cultural que ha generado la síntesis de nihilismo y pragmatismo irracionalistas no podrá ser corregida con lamentos, sino con una nueva propuesta que recupere la densidad ontológica de lo real y en especial la primacía de la persona como ente *kat exojén,* como ente en su sentido más propio. La tarea no es pues sólo académica. Son las personas reales quienes siempre, más pronto que tarde, experimentan las consecuencias de que el pensamiento se encuentre como a la deriva. El filósofo Karol Wojtyla ya lo advertía hace algunos años. En un texto que parece recordar a Max Scheler[34] o a Martin Heidegger,[35] Karol Wojtyla dice:

> Una reflexión constante sobre las diversas direcciones del desarrollo de esta familia [humana] bajo el aspecto cuantitativo del desarrollo de la cultura y de la civilización, con todas las desigualdades y los dramas que ello comporta, generan la necesidad de cultivar la filosofía de la persona. Se tiene la impresión de que los múltiples esfuerzos cognoscitivos centrados

---

[34] "Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que presenta la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre ha reconocido que hoy tiene menos que nunca un saber riguroso de lo que es, y que ya no le asusta ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece que un nuevo *ánimo de veracidad* se ha apoderado de él para plantearse esta cuestión esencial de un modo nuevo, sin la sujeción hasta ahora habitual —plenamente consciente, semiinconsciente o mínimamente consciente— a una tradición teológica, filosófica y científico-natural y para —apoyándose al mismo tiempo en los grandiosos tesoros de los saberes particulares, que las distintas ciencias del hombre han hecho posible— desarrollar una nueva forma de consciencia e intuición de sí mismo." Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba Editorial, 2000, p. 31.

[35] "En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es: en ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual." Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 175.

sobre el ambiente externo al hombre son en gran medida superiores a los esfuerzos y a los logros encaminados al hombre mismo. Pero quizá no es sólo cuestión de esfuerzos y de realizaciones cognoscitivos que, lo sabemos, son muy numerosos y cada vez más particularizados. Quizá es simplemente el hombre que espera continuamente un nuevo y penetrante análisis de sí mismo y, sobre todo, una síntesis siempre más actualizada que no es fácil conseguir. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, debe ser incesantemente redescubierto. Permaneciendo siempre de alguna manera "un ser desconocido", él exige continuamente una nueva y siempre más madura expresión de su naturaleza.[36]

[36] K. Wojtyla, *Persona e Atto, Testo polacco a fronte*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri, 1999, p. 77.

III. ARTE Y RELIGIÓN

BAUDELAIRE Y EL MAL

Juan Carlos Orejudo Pedrosa*

Baudelaire, poeta del siglo XIX, *se propone a través de su obra* Las flores del mal, *"extraer la belleza del mal", en otras palabras, convertir el mal en su propio bien. Descubre el mal por medio de la sexualidad que destruye su visión idealista de la naturaleza; va más lejos que los románticos al profundizar en la realidad del mal que anida en el corazón del hombre. Rompe con el culto romántico a la naturaleza. La única vía que conduce al bien es el arte que brota de la voluntad humana y que crea un mundo totalmente nuevo mediante la imaginación y la creatividad. Satán se convierte en el patrón de los poetas que buscan en la naturaleza los símbolos de una unidad ideal perdida para siempre; sin embargo, atraído por el mal que escapa a la razón, el poeta pierde la unidad del alma a través de los paraísos artificiales.*

Baudelaire, poeta francés del siglo XIX, compuso un libro de poemas titulado *Las flores del mal*, como culminación de un viaje personal consagrado al mundo de las artes. Este libro de poemas fue publicado en vida del autor en 1857 y 1861. Su edición definitiva fue realizada por sus dos amigos, Asselineau y Banville, en 1868, un año después de su muerte. Baudelaire consagró su vida a la búsqueda y a la adoración de la belleza en este mundo, sin embargo, mediante el amor y, concretamente, de la sexualidad adquiere el conocimiento de que el mal está en la propia naturaleza corrompida por el pecado, que destruye la propia voluntad de vivir, y la curiosidad humana por descubrir nuevas impresiones y sensaciones de este mundo.

Baudelaire descubre el mal por medio de las relaciones sexuales que destruyen su visión idealista de la naturaleza. En sus años de

* Centro Interinstitucional de Investigaciones en Artes y Humanidades, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

juventud, contrae la sífilis durante una efímera relación con una prostituta judía del Barrio Latino llamada Sarah *La Louchette*. Baudelaire descubre a través de la mujer que el placer de la carne conduce irremediablemente a la pérdida del alma. La mujer divinizada termina revelándose como una falsa religión que esconde la presencia de Satán. El idealismo platónico, que contempla la realidad como una correspondencia con un mundo espiritual más elevado, se desmorona en el ámbito religioso en la medida en que la belleza sensible está vinculada al placer del cuerpo y al pecado original, destructor de la visión ilustrada y romántica de la naturaleza como fuente de verdad y de bien. La originalidad de Baudelaire consistió en asociar de forma consciente la belleza moderna con la mentira y el mal.

El mal romántico, a partir de Baudelaire, deja de ser un sentimiento vago de insatisfacción para convertirse en una enfermedad venérea que ha contaminado el cuerpo individual y social, como consecuencia del pecado de la carne. El cristianismo relaciona el mal con el pecado de la carne y convierte el dolor en un castigo merecido, aunque también lo interpreta como la única vía de purificación y redención del alma: "Bendito seas, Señor, que das el sufrimiento / cual divino remedio de nuestras impurezas / y como la mejor y la más pura esencia / que prepara a los fuertes para los santos goces".[1]

En este poema titulado "Bendición", el primero del libro si exceptuamos el poema introductorio dedicado "Al lector", Baudelaire deja claro que no desea el mal en sí mismo ni por sí mismo, sino con el fin de transformarlo en un bien: la belleza, es decir, en una flor del mal. El poeta intenta convertir su maldición, mediante el arte y la vida bella,[2] en una bendición: "Yo sé que reservas un lugar al poeta / en las filas beatas de las santas legiones / y que le has invitado a la fiesta infinita / de Tronos, de Virtudes y de Dominaciones".[3]

Los primeros poemas de *Las flores del mal* —"Bendición", "El Albatros", "Elevación" y "Los Faros"— expresan una concepción idealista del poeta, que es simplemente negada y rechazada en el conjunto de la obra.[4] En la segunda edición de *Las flores del mal,* de

---

[1] Charles Baudelaire, *Obra poética completa*, Enrique López Castellón [ed.], Madrid, Akal, 2003, p. 45.

[2] El *dandy*, según Baudelaire, se caracteriza por su exigencia de que la vida sea bella en vez de buena. *Vid.* Tzvetan Todorov, *Le jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, Paris, Grasset, 1998, p. 251.

[3] El poema "Bendición", en Ch. Baudelaire, *op. cit.,* p. 45.

[4] Leo Bersani, *Baudelaire et Freud,* Paris, Seuil, 1981, p. 31.

1861, se pone de manifiesto una visión más desesperada y pesimista de la vida mediante los poemas "El gusto de la Nada", "Alquimia del dolor", y sobre todo el "Reloj", el último poema de la primera sección titulada "Spleen e Ideal", cuyo último verso no deja lugar a la esperanza ni a la posibilidad de un final feliz: "te dirán: 'muere, viejo remiso. ¡Ya es muy tarde!'".[5]

Como han demostrado Lloyd James Austin[6] y Max Milner,[7] el viaje descrito en la primera sección de *Las flores del mal* es la caída, desde el Ideal al *spleen*. Lo que aguarda al poeta que ama la belleza no es la felicidad ni la alegría de los antiguos, sino la desdicha, y la sensación de malestar y de angustia del hombre moderno que no puede obtener lo que desea sin poner en peligro la salud de su alma. Baudelaire se convierte en heredero de la literatura de la melancolía de Chateaubriand y de Sénancour, que fue retomada por Gautier, Sainte-Beuve, O'Neddy; pero la lista no se queda ahí, incluye también a otros autores que tuvieron influencia en el poeta: "Byron, Tennyson, Poe y Cie. Cielo melancólico de la poesía moderna".[8]

En una tesis controvertida, Marcel Ruff defiende que el mal, y su símbolo Satán representan el núcleo temático de *Las flores del mal*.[9]

---

[5] El poema "El reloj", en Ch. Baudelaire, *op. cit.*, p. 193. En favor de esta interpretación se pueden citar otros poemas que también reflejan este pesimismo del poeta, pero es sin duda el último poema del libro titulado "El viaje", que aparece por primera vez en la segunda edición 1861, donde encontramos la mejor expresión del grito de desesperación del poeta por el ideal perdido que no se encuentra en este mundo.

[6] Lloy James Austin, *L'univers poétique de Baudelaire, symbolisme et symbolique*, Mercure de France, 1956.

[7] Max Milner, *Baudelaire, enfer ou ciel, qu'importe!,* Paris, Plon, 1967.

[8] Ch. Baudelaire, "Proyectos de cartas a Jules Janin", en *L'art romantique, littérature et musique,* Paris, Flammarion, 1968, p. 414. Baudelaire evoca a autores extranjeros para mostrar la pobreza de la literatura francesa: "Byron. Tennyson. E. Poe. Lermontoff. Leopardi. Espronceda", *ibidem,* p. 415. En su artículo sobre Banville se basa en otros autores para sustentar que la literatura moderna es esencialmente demoníaca: "Beethoveen ha comenzado a remover los mundos de melancolía y de desesperación incurable acumulados como unas nubes en el cielo interior del hombre. Maturin en la novela, Byron en la poesía, Poe en la poesía y en la novela analítica [...]. Ellos han proyectado unos rayos espléndidos, resplandecientes, sobre el Lucifer latente que está instalado en el corazón del hombre. Yo quiero decir que arte moderno tiene una tendencia esencialmente demoníaca", *ibidem,* p. 338-339.

[9] M. Ruff, *L'esprit du mal et l'esthétique baudelairienne,* Paris, Armand Colin, 1955, p. 8: "La verdadera descendencia de Baudelaire no es Verlaine, ni Mallarmé, ni Valéry, aunque sus obras le rindan homenaje, cada uno a su manera. Es Lautréamont, es Rimbaud, es incluso Jarry, y es el surrealismo."

Antes de publicar en 1855, en la *Revue des Deux Mondes,* dieciocho poemas con el título *Las flores del mal* y la colección definitiva en 1857 y 1861, Baudelaire alterna dos posibles títulos desde 1845 hasta 1855: el primer título, "Las lesbianas" (1845-1847), que responde al espíritu provocador y anticonformista del poeta; el segundo título, "Limbos" (1848-1852), que evoca el misterio y el enigma que acogen al yo ocioso, sumido en la melancolía. No obstante, el eje temático de la obra se establece de forma concluyente a partir del nombre definitivo del libro: *Las flores del mal.* El mal es mencionado en el título y no sólo sugerido como en los dos casos anteriores. El 7 de abril de 1855 aparece por primera vez de la pluma de Baudelaire la asociación antitética —en términos técnicos, un oxímoron— de la belleza y del mal. Según Ruff, es en función del mal que se construye la obra de Baudelaire. En palabras del poeta, este libro estaba destinado a representar "La Agitación del Espíritu en el Mal".[10]

En su segundo *Prólogo* para *Las flores,* Baudelaire esclarece al lector la finalidad de su poesía: "Ilustres poetas se habían repartido desde hace mucho tiempo las provincias más floridas del ámbito poético. Me agradó, considerando sobre todo lo difícil de la tarea, extraer la *belleza* del Mal".[11] Aunque parece despreocuparse del bien, recupera por encima de la tradición cristiana los valores paganos y termina asociando, como Platón, la belleza y el bien; pero no a través de la naturaleza ni de la razón, sino del arte que sitúa al hombre sensible e imaginativo en el centro de la experiencia estética: "El mal se hace sin esfuerzo, naturalmente, por fatalidad; el bien es siempre el producto de un arte".[12]

Para Platón, el arte y concretamente los artistas deberían ser expulsados de la ciudad ideal por enseñar mentiras y falsas ilusiones, mientras para Baudelaire, el arte cumple el fin de redimir la vida y la existencia humana del tedio y del aburrimiento: "¿Qué importa que tú vengas del cielo o del infierno, / [...] ¡Qué importa!, si tú haces, [...] / menos horrible el mundo y el tiempo más liviano?".[13] Baudelaire está de acuerdo con Stendhal cuando afirma que el arte es *una promesa de*

[10] Ch. Baudelaire, "Notas y Documentos para mi abogado", en Claude Pichois, *Les fleurs du mal,* Paris, Gallimard, 1996, p. 254-255: "Mais il était impossible de faire autrement un livre destiné à représenter L'Agitation de l'esprit dans le mal."

[11] Ch. Baudelaire, "Proyectos de prólogo", en *Obra poética completa,* p. 302.

[12] Ch. Baudelaire, "El pintor de la vida moderna", cap. XI "Elogio del maquillaje", en *Écrits sur l'art*, Paris, Librairie Génerale Française, 1999, p. 542.

[13] El poema "Himno a la belleza", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* pp. 73-74.

felicidad; sin embargo, descubre que el arte no puede triunfar definitivamente sobre la filosofía y la religión para alcanzar lo absoluto y el infinito. El arte brinda al hombre la posibilidad de alcanzar la eternidad o la sensación de plenitud mediante los paraísos artificiales que, después del éxtasis de los sentidos y del arrebato del alma, desencadenadores de un placer infinito en el yo y que no tarda en revelarse como un falso ideal, lo devuelven al vacío doloroso del *spleen* y a la realidad humana temporal y transitoria;[14] sin embargo, la conciencia del tiempo irreversible, que no puede dar marcha atrás y empuja al hombre hacia delante en el sentido del reloj y de la historia, no se transfigura en otra cosa después de la experiencia del placer de las drogas o del arte, sino que permanece siendo lo mismo: la *verdadera vida está ausente*, como diría más tarde Rimbaud, y el poeta se desespera ante la imposibilidad de un mundo diferente que haga posible imaginar un paraíso duradero en este mundo.

El tiempo es el enemigo del poeta en la medida en que se come la vida y no deja crecer nuevas flores en su terreno devastado. En su poema "El Enemigo", Baudelaire hace constar su pesimismo existencial respecto de los frutos o bienes que ofrece la vida: "¿Quién sabe si esas flores novicias con que sueño / hallarán en un suelo mojado y arenoso / el místico alimento que ha de darles vigor? / ¡Dolor, dolor! El tiempo nos devora la vida / y el oscuro Enemigo que el corazón nos muerde / crece y se hace más fuerte con la sangre que echamos".[15] El dolor en este poema ya no tiene el carácter redentor y purificador como en el poema "Bendición", sino corresponde a un mal irreparable e irremediable, como la muerte y su preámbulo, el tiempo irreversible y el remordimiento.

El poeta, después del pecado que fija para siempre en la conciencia humana un antes y un después, el *bien perdido* y el *mal obtenido*[16], se siente como un extraño y un caminante en este mundo. Ya no espera encontrar un hogar donde vivir y descansar, sino que siempre pensará que el paraíso está en otro lugar y en otro tiempo y, en último término, que la felicidad y el paraíso perdido no son de este mundo, sino que pertenecen al pasado que ha muerto para siempre.

---

[14] *Vid.* el poema en prosa "La doble habitación" y el poema "Sueño parisiense".

[15] El poema "El Enemigo", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* p. 61.

[16] Milton pone en labios de Adán en *El paraíso perdido*, IX, 1070-1072: "nuestros ojos / se abrieron y sabemos ciertamente / el bien perdido, el mal que hemos logrado", citado en Enrique López Castellón, "El pecado original y los paraísos imposibles", en *El Mal, irradiación y fascinación,* Barcelona, Serba, 1993, p. 14.

El poema "La vida anterior" termina con un verso que desvela el dolor moderno que esconden los recuerdos del paraíso: "Allí he vivido yo, entre goces serenos, / en medio de los cielos, las olas y los brillos, / y de esclavos desnudos, impregnados de olores, / que con hojas de palma refrescaban mi frente, / cuya sola labor era hacer más profundo / el doliente secreto que suspirar me hacía."[17] Baudelaire rinde culto a la belleza, que en realidad revela como una mentira cuyo interior esconde el dolor incomunicable e incomprensible para los ojos comunes de los mortales: "Tu mentira me embriaga y mi alma se sacia / en las olas que arranca la pena de tus ojos".[18] Este falso ideal que permite al poeta olvidar el mal que le destruye por dentro le despierta un deseo de infinito y de desprendimiento de sí mismo a través de la embriaguez, de los paraísos artificiales y del arte como mentira consoladora: "Deja que una *mentira* mi corazón embriague, / que se adentre en tus ojos como en un bello sueño; / que tus largas pestañas den sombra a mi letargo".[19]

La pasividad del ensueño consiste en adormecer la voluntad, que se evapora como los perfumes, de una manera imperceptible y gradual, destruyendo poco a poco la unidad del alma. En realidad, los paraísos artificiales como la ciudad, la poesía y el vino, pero de una manera más evidente las drogas como el opio y el hachís no conducen a la salvación del alma, sino a su perdición y destrucción. No obstante, Baudelaire sigue considerando la embriaguez como el único remedio o consuelo del que dispone el hombre para soportar el peso de la existencia: "Hay que estar siempre ebrio. Nada más: esa es toda la cuestión. Para no sentir el peso horrible del tiempo, que os quiebra la espalda y os inclina hacia el suelo, tenéis que embriagos sin parar. ¿De qué? De vino, de poesía o de virtud, como queráis. Pero embriagaros".[20]

Lo que hace posible la embriaguez de los paraísos artificiales no es la destrucción del mal ni del sufrimiento humano, sino la pérdida de conciencia que crea la sensación de un poder divino en el hombre, que le traslada por un instante más allá del tiempo y del espacio. Baudelaire elogia los poderes embriagadores y embaucadores de la mujer artificial y seductora, que despierta en el hombre los place-

[17] El poema "La vida anterior", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa*, pp. 61-62.
[18] El poema "La máscara", *ibidem,* p. 71.
[19] El poema "*Semper eadem*", *ibidem,* p. 105.
[20] El poema en prosa "Embriagaos", *ibidem,* p. 467.

res del paraíso: "Son húmedos mis labios y conozco la ciencia / de perder en un lecho la conciencia de antaño".[21] Lo que tienta al hombre a cometer el mal no es el mal en sí mismo; es el conocimiento de la ley divina que no impide nada, y que otorgó al hombre la libertad de comer de la manzana prohibida.

El hombre, después del pecado, descubre la posibilidad de crearse a sí mismo de forma artificial, de crear su propia identidad a través de sus propias obras o acciones, o simplemente mediante la imaginación. Frente a la creación divina, buena por sí misma, el hombre es culpable del mal que tiene lugar en el mundo.[22] El mito del pecado original explica cómo el hombre es el origen del mal. Sin embargo, forma parte de la creación divina, con lo cual su caída en el pecado hace pensar y sospechar que la creación de Dios no era tan buena ni tan perfecta como era de suponerse. El mito del pecado original, que vincula al hombre con el mal —el dolor, el sufrimiento y la muerte— se contradice con la idea de un Dios omnipotente e infinitamente bondadoso. Es ultrajar a Dios deducir que éste no puede (lo cual implica que Dios es impotente) o no quiere (Dios es malvado) erradicar el mal del mundo.

El mito del pecado original, también conocido como el mito de Adán y Eva o mito adánico, narra la caída del hombre al desobedecer el mandato divino que prohibía comer los frutos del árbol de la ciencia. Eva y Adán toman el camino de la ciencia y de las artes,[23] que permitirá a su descendencia crear ciudades y salir definitivamente del estado de naturaleza, estableciendo mediante la vestimenta y la técnica una diferencia o separación definitiva con respecto al reino animal: la capacidad de perfeccionarse. Ésta constituye para Rousseau

---

[21] El poema "Las metamorfosis del vampiro", *ibidem*, p. 269.

[22] Sobre el concepto de pecado y de culpabilidad he consultado el ensayo de E. López Castellón, "El pecado original y los paraísos imposibles", en *op. cit.*, p. 27; Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Madrid, Taurus, 1982; Vouga, D., *Baudelaire et Joseph de Maistre,* Corti, 1957.

[23] Félix de Azúa invierte el orden habitual y elige la fórmula "Eva y Adán" para resaltar el protagonismo de Eva: "Fue ella quien persuadió a Adán para elegir la vía de la modernización, aunque no sepamos cómo lo logró. De no ser por ella, seguiríamos hablando con las vacas. Las mujeres han tenido muy mala reputación desde entonces, como inductoras al mal y a la galbana, pero creo yo que fue más bien todo lo contrario: nuestra madre quería mejorar y empujó a su marido, un hombre francamente acomodaticio, a luchar para abrirse camino. Es cierto, por otra parte, que sólo ellas han tenido acceso a la voz del Mal y eso levanta muchas envidias." Félix Azúa, *Diccionario de las Artes,* Barcelona, Anagrama, 2002, p. 153.

el rasgo que diferencia al hombre del animal, y permite a Marx definir al hombre como *antiphysis* o antinaturaleza.[24] Baudelaire experimenta el pecado como retorno o caída en la animalidad, y sólo ve una vía de modificación y reformación de la naturaleza por medio del arte.

Satán, en la teología cristiana, cumple la función de exculpar a Dios y al hombre de la existencia del mal, sin embargo, Baudelaire resiente en su interior el sentimiento de culpabilidad y mira hacia el cielo al igual que el cisne evadido de su jaula "como si dirigiera sus reproches a Dios".[25] Baudelaire no exculpa a Dios de la existencia del mal, que él define como el paso de la unidad a la multiplicidad: "¿Qué es la caída? Si es la unidad que se convierte en dualidad es Dios quien cae. En otros términos, ¿la creación no será la caída de Dios?"[26] Según san Pablo, la ley es anterior al pecado y a su condición de posibilidad: "No conocí el pecado sino por la ley. Pues yo no conocería la codicia si la ley no dijera: no codiciarás".[27] He analizado al principio de este texto el deseo carnal como origen del mal en Baudelaire, sin embargo, el mito del pecado original aporta una solución para preservar la libertad del hombre, mediante la división o el conflicto interior del individuo entre el bien y el mal, empero, no libera al poeta de sentirse culpable por su dolor y sufrimiento en este mundo, aunque reivindica, a pesar de todo, un espacio de libertad y de autonomía para el arte que, desde el punto de vista religioso, es un atentado contra la omnipotencia divina. La imposibilidad de amar a Dios, es decir, de unirse a él para siempre, propicia un giro hacia la naturaleza, que no se identifica con lo divino, sino con lo satánico. La naturaleza, que se manifiesta en toda su fealdad e indiferencia a través de la mujer y de la multitud anónima que es el

---

[24] Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 13-14 y 104-106. Sartre hace referencia a la corriente anti-naturalista que va de Saint-Simon a Mallarmé y Huysmans atravesando todo el siglo XIX: "La acción combinada de los Saint-simonianos, de los positivistas y de Marx ha creado en torno a 1848 el sueño de una *anti-naturaleza.* La expresión misma de Anti-naturaleza es de Comte; en la correspondencia de Marx y de Engels encontramos la de *antiphysis.*" Jean Paul Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 96.

[25] "El cisne", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* p. 201.

[26] Ch. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos,* Madrid, Visor, 1983, pp. 54-55.

[27] *Romanos,* 7,7, *loc. cit.*, en E. López Castellón, "El pecado original y los paraísos imposibles", *op. cit.,* p. 31.

público en general, se convierte en una prisión para el alma del poeta, que sueña con otros mundos, pero con la certeza de que el ideal de unidad es inalcanzable e imposible en este mundo. A través de las drogas y del sexo, Baudelaire descubre las consecuencias del pecado: la pérdida de libertad que implica la elección del mal a sabiendas, lo cual se ve claramente en su relación tormentosa con Jeanne Duval, la Venus negra.

Esta relación entre pecado y conocimiento es un factor esencial para entender la experiencia sexual de Baudelaire con la Venus negra. La interpretación cristiana del dolor consiste en afirmar que si sufro es porque he pecado, es decir, he cometido el pecado de la carne; mi voluntad se ha plegado al placer sensual y corporal de los sentidos; desde este punto de vista, la mujer es considerada como una figura del diablo que tienta al hombre a hacer el mal que no desea. Sin embargo, lo que se desprende de la relación pasional con la mujer carnal no es la satisfacción del deseo; es el conocimiento del mal anidado en el interior del hombre. No es el mal mismo lo que condena moralmente el placer de la carne, sino su conocimiento. El mal baudelairiano no es fruto de la lujuria, pero sí del conocimiento que destruye la inocencia del tiempo y de la vida: "Por mi parte afirmo: la voluptuosidad única y suprema del amor radica en la certidumbre de hacer el *mal.* Y tanto el hombre como la mujer saben de nacimiento, que en el mal se encuentra toda voluptuosidad".[28]

En 1842, Baudelaire conoce a Jeanne Duval, *La mulâtresse*, que se convierte en su amante. Baudelaire le contagia la enfermedad venérea y, según Michel Butor, por medio de este secreto inconfesable la pareja se une por unos lazos más fuertes que si hubiesen pasado por la vicaría: "Es la certidumbre de haber contaminado a Jeanne, de ser el origen de sus dolencias, lo que le ha literalmente encadenado a ella, lo que le ha obligado a convertirse en su tutor".[29] Desde el punto vista moral, el mal venéreo condena al poeta a estar encadenado a una mujer que simboliza la perdición del alma. Pero, por otro lado, esta enfermedad sexual le hace tomar conciencia de su destino singular como poeta. Según Michel Butor, el mal venéreo que contrae el poeta en sus primeras visitas al burdel, mientras aún era un colegial, y que transmite a su amante Jeanne Duval, constituye la

---

[28] Ch. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo...*, p. 18.

[29] Michel Butor, *Histoire extraordinaire, essai sur un rêve de Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1961, p. 58.

confirmación de su vocación poética.[30] La atracción que siente por la poesía y el mal es, por tanto, como la enfermedad que ha contraído en su juventud y que contagia a Jeanne: un hecho que no tiene remedio; es un hecho irreparable que está más allá de la voluntad. El destino de Baudelaire está determinado por esta experiencia del mal que realiza durante sus años de aprendizaje, en los cuales se desarrolla su vocación literaria y su deseo inquebrantable de convertirse en un autor. Pero es, sobre todo, la conciencia de ser el origen del mal lo que lo lleva a separarse del mundo burgués en el cual se había educado.

Baudelaire ha elegido libremente su destino de poeta y, según Sartre, también es culpable de su propio destino.[31] Su vida fue un paulatino descenso hacia lo que él denomina *spleen*, y que sintetiza en una palabra el fracaso del poeta en un mundo "en que la acción no es hermana del sueño".[32] Los dos poemas, "Don Juan en los infiernos" y "Castigo del orgullo", reflejan el castigo divino por el pecado de orgullo cometido por la inteligencia y la insensibilidad, que sustentan la moral individualista del dandy. Desarraigado y marginado de la sociedad mercantil e industrial, el dandy encarna los ideales de una aristocracia que conserva el sentido de superioridad del orgullo humano. El dandismo, según lo concibe Baudelaire en "El pintor de la vida moderna", constituye "el último reflejo de heroísmo en una época decadente", "un sol poniente", "el último representante del orgullo humano".[33] El orgullo es la cualidad interna que distingue al hombre superior, es decir, al dandy; sin embargo, representa el pecado de la desmesura que es castigado con la locura o la muerte. En *Las flores del mal*, los representantes del orgullo humano son el teólogo que se cree superior a Cristo, el impenitente don Juan de Molière y el Satán de Milton. Todos ellos simbolizan la superioridad del dandy sobre la naturaleza y el mundo social corrompido que rodea al poeta. El dandy se opone al mal vulgar y natural que deriva del amor entre hombre y mujer, es decir, al pecado de

[30] *Ibidem*, p. 59.

[31] J. P. Sartre, *Baudelaire,* pp. 77-78: "Habiendo optado por el mal, él ha elegido sentirse culpable. Es a través del remordimiento que él alcanza su unicidad y su libertad como pecador. Durante toda su vida, el sentimiento de su culpabilidad nunca le abandonará".

[32] El poema "La negación de san Pedro", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* p. 277.

[33] Ch. Baudelaire, *Écrits sur l'art,* p. 538.

la carne que condena al hombre a la pérdida de la unidad del alma: "El hombre vulgar quiere ser *dos*. El hombre de genio quiere ser *uno* y, por tanto, un solitario."[34] El dandy representa, a diferencia del mal natural que se repite y que está al alcance de todos, el mal satánico, privilegio de unos pocos y que, sin embargo, no se realiza totalmente; conserva, en estado latente y virtual, el poder de la imaginación que realiza en otro mundo distinto los deseos más profundos y secretos del ser humano individual: "Se diría que es un fuego latente que se deja adivinar, que podría pero no quiere brillar".[35]

La belleza del dandy consiste en su inquebrantable resolución de nunca sentirse conmovido por nada, en sus aires de frialdad, incluso ante la miseria y el infortunio. El dandy se opone a la expansión romántica de los sentimientos y de las pasiones del corazón. Su insensibilidad es comparable a la impasividad que defiende Gautier a través del arte por el arte. No obstante, Baudelaire se distancia del culto a la belleza antigua al recuperar los elementos emotivos y espirituales del cristianismo, y por su preocupación por el destino del alma, aunque sin compartir la fe cristiana en la redención del pecado a través del amor y del arrepentimiento.

En el primer prólogo de *Las flores del mal*, Baudelaire afirma que es más fácil amar al Diablo que a Dios y, por el contrario, es más fácil creer en Dios que en el Diablo: "Es más difícil amar a Dios que creer en él. En cambio, a las gentes de este siglo les resulta más difícil creer en el Diablo que amarlo. Todo el mundo lo siente y nadie cree en él. Sublime sutileza del Diablo."[36] La presencia de Satán no es algo evidente que se manifieste a los ojos de todos, sin embargo, se siente en el aire, como sugiere Baudelaire en el poema titulado "La destrucción": "Sin cesar el Demonio a mi lado se agita / y flota alrededor como un aire impalpable; me lo trago y percibo que quema mis pulmones / llenándolos de un ansia sempiterna y culpable".[37] El mal se manifiesta en el mundo sensible y externo en el siguiente poema titulado "Una mártir", pero no representa la pasión en sí ni la acción del crimen, sino los objetos que crean la atmósfera de terror y de extrañamiento que sugieren a través de un cuadro o paisaje naturalista; un mundo profundamente oculto y desconocido, y a la vez terriblemente familiar: "un cuerpo sin cabeza derrama, como un

[34] Ch. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo...*, p. 69.

[35] Ch. Baudelaire, *Écrits sur l'art*, p. 539

[36] Ch. Baudelaire, *Obra poética completa*, p. 301.

[37] El poema "La destrucción", *ibidem*, p. 247.

río, / en la empapada colcha / su sangre viva y roja, que las telas absorben / con la avidez de un prado”.[38]

Baudelaire es un lector de Sade y de Laclos, impregnado, sin embargo, de la ideología católica de De Maistre.[39] No concibe el erotismo y la sexualidad sin sangre ni crueldad. Pero me interesa resaltar la influencia del espíritu de la perversidad de Poe, que contrasta con el sentido de pecado y de culpabilidad de Baudelaire. En su artículo titulado “Edgar Allan Poe, su vida y sus obras”, que publica en la *Revue de Paris* en 1852, el autor dedica unas líneas para describir el espíritu de la perversidad, basándose en la obra del escritor americano Edgar Poe:

> Sin embargo, tan firmemente como creo en la existencia de mi alma, yo creo que la perversidad es una de las impulsiones primitivas del corazón humano, una de las facultades o sentimientos primarios, indivisibles, que constituyen el carácter del hombre. ¿Quién no ha cometido cien veces una acción loca o vil, por la sola razón de que debía abstenerse? ¿No tenemos una inclinación perpetua, a pesar de nuestro juicio, a violar lo que es la *ley*, solamente porque sabemos que es la ley? Este espíritu de perversidad, digo yo, causa mi última caída. Fue este deseo insondable que el alma experimenta de afligirse a sí misma, de violar su propia naturaleza, de hacer el mal únicamente por amor al mal.[40]

El mal satánico que Baudelaire diferencia del mal estúpido y por ignorancia, que corresponde a la “banalidad del mal” de Hannah Arendt,[41] no se basa tanto en el dominio racional y tecnológico del hombre sobre el mundo y las pasiones, como en el poder y, más concretamente, el poder de la imaginación aliada con la inteligencia. Baudelaire no sitúa el mal fuera del hombre, sino en su interior, en el corazón humano, en el diálogo del yo consigo mismo, es decir, en las profundidades ignotas y oscuras del alma: “Cara a cara muy lím-

[38] *Ibidem*, p. 247.

[39] *Vid.* Georges Blin, *Le sadisme de Baudelaire*, Paris, Corti, 1948.

[40] Baudelaire, *L'art romantique*, Paris, Flammarion, 1968, p. 138.

[41] *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Viking, 1963, *loc. cit.*, E. López Castellón, “El pecado original y los paraísos imposibles”, *op. cit.*, p. 34: “Ese mal al que canta Baudelaire con calculada ambigüedad no es el mal estúpido y banal del que hablará Hannah Arendt, sino el mal refinado, exquisito, satánico, que exige creatividad y amor al artificio, el mal que eleva el asesinato a la categoría de las bellas artes, el que halla su máximo deleite en el terror y la crueldad”.

pido y sombrío / en el que un corazón se hace su espejo; / aljibe de Verdad, claro y oscuro, / donde una estrella lívida trepida, / un irónico faro del infierno, / antorcha de satánicos encantos, / único alivio y exclusiva gloria, / ¡la conciencia en el Mal!"[42] El mal no aparece como algo externo a la conciencia en la medida que Baudelaire termina identificando la conciencia de sí con la conciencia del mal; descubre a través del mal una vía para conocerse a sí mismo sin recurrir a la luz divina o satánica. Al igual que Sócrates, se esfuerza por conocerse a sí mismo, pero con una diferencia. Para Sócrates, el único camino para conocerse es la virtud que conduce a la felicidad; en cambio, Baudelaire busca el conocimiento en su interior por medio del mal que provoca la desdicha. Sólo a través del mal, el hombre logra conocerse a sí mismo como culpable de su existencia, en un diálogo que la conciencia mantiene a solas consigo misma. He demostrado que Baudelaire se siente culpable como origen del mal que aqueja su existencia, y se siente desdichado e insatisfecho después de haber saboreado los frutos prohibidos de la tierra, que comunican al hombre el lenguaje de las cosas mudas, pero, también, el arte de la poesía y la conciencia del paraíso perdido para siempre. A diferencia de Sócrates, Baudelaire no cree que el conocimiento conduzca a la virtud y a la felicidad; por el contrario, conduce al dolor inextinguible y a la desdicha: "*¡Amargo es el saber que se adquiere en un viaje!*"[43]

Sin embargo, el mal surgido del conocimiento, para Baudelaire, es más espiritual y está más cerca de la curación que el mal que se hace por ignorancia: "El mal que se conoce era menos horrible y estaba más cerca de la curación que el mal que se ignora. G. Sand inferior a Sade".[44] En unas notas incluidas en su crítica literaria bajo el título "Las relaciones peligrosas", Baudelaire compara a Georges Sand con el marqués de Sade. Sand representa el mal realizado por ignorancia, mientras que Sade remite al mal que se realiza conscientemente. La sabiduría griega, representada por Sócrates, no concibe otro mal que aquel que se hace por ignorancia. Por el contrario, Satán convierte el árbol de la ciencia en la fuente del mal de donde puede que nazcan las nuevas flores con las que sueña el poeta: "¡Que el Árbol de la Ciencia acoja mi alma un día, / que junto a ti descanse cuando sobre tu frente, / cual templo nuevo, crezcan frondosas enramadas!"[45] La belleza, que

[42] El poema "Lo irremediable", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa*, p. 190.
[43] El poema "El viaje", *ibidem*, p. 299. Las cursivas son mías.
[44] Ch. Baudelaire, "Las relaciones peligrosas", en *L'art romantique,* p. 211.
[45] El poema "Letanías de Satán", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa*, p. 285.

el poeta extrae del mal, estimula la contemplación estética y la pasividad de la voluntad, confundible con el objeto contemplado hasta formar con él una "tenebrosa y profunda unidad":

> ¡Qué delicia ahogar la mirada en la inmensidad del cielo y del mar! ¡Qué soledad, qué silencio, qué incomparable castidad la del cielo azul!; una velita estremeciéndose en el horizonte y que con su pequeñez y aislamiento imita mi irremediable existencia, la melodía monótona del oleaje, todas esas cosas piensan por mí, o yo pienso por ellas (pues el *yo* se pierde pronto en la inmensidad del ensueño).[46]

Baudelaire hereda de Chateubriand la estética del cristianismo, que considera la naturaleza como un verbo que comunica al hombre el terror, el misterio y el aspecto sobrenatural de la vida.[47] Este es el sentido del poema "Correspondencias" cuyo contenido se refiere a la experiencia de los sentidos que va más allá de la naturaleza y de la realidad cotidiana y, sin embargo, está oculto en la vida interior del poeta. La visión sobrenatural del ensueño no es sino un estado mental que permite al hombre comprender inmediatamente a través de los símbolos de la naturaleza el significado profundo de la existencia: "Hay momentos de la existencia en que el tiempo y la extensión son más profundos y el sentimiento de la existencia parece inmensamente aumentado".[48]

Valéry sostiene que en la obra poética de Baudelaire y, concretamente, en *Las flores del mal* todo es encanto, música, sensualidad, lujo, forma y voluptuosidad;[49] sin embargo, no hay que olvidar que en algunos poemas como "El abismo", "El gusto de la nada", "Obsesión" y "Lo irremediable", el poeta describe el abismo, el terror y el vacío, como observa Fondane en su obra, *Baudelaire y la experiencia del abismo*.[50] Baudelaire no renuncia al ideal de unidad, sin embargo, lo que siente en su interior es el desgarro entre postulados contradictorios, entre el bien y el mal, Dios y Satán. Baudelaire es un *homo duplex* que aspira a la espiritualidad divina y, sin embargo,

---

[46] El poema en prosa "El *Confiteor* del artista", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* p. 367.

[47] Félix Leakey, *Baudelaire and Nature*, Manchester, Manchester University Press, 1969, p. 199.

[48] Ch. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo...*, p. 26.

[49] Paul Valéry, "Situation de Baudelaire", en *Variété II,* Gallimard, 1930, p. 167.

[50] Benjamin Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre,* Seghers, 1947, p. 31.

su naturaleza corporal le inclina hacia la animalidad satánica: "Existen en todo hombre, y a todas horas, dos postulaciones simultáneas: una hacia Dios, o espiritualidad, es un deseo de ascender de grado; la de Satán, o animalidad, es un gozo de rebajarse."[51] Todo el mal procede de la bestia, que se caracteriza por su pasividad, pero a veces nos sorprende con actos gratuitos. Baudelaire expone su teoría del mal satánico y del acto gratuito en "El mal cristalero":

> Hay naturalezas contemplativas y completamente ineptas para la acción, pero que, por un impulso misterioso y desconocido, obran a veces con una rapidez de la que ellas mismas se habrían creído incapaces. El que, por miedo a encontrarse en la portería de su casa con una noticia dolorosa, merodea, cobarde, durante una hora delante del portal sin atreverse a entrar; el que guarda quince días una carta sin abrirla, o no se resigna sino al cabo de seis meses a hacer una gestión que era necesario haber realizado un año atrás, se sienten a veces precipitados bruscamente a la acción en virtud de una fuerza irresistible, como la flecha de un arco. El moralista y el médico, que pretenden saberlo todo, no pueden explicar de dónde llega tan repentinamente a esas almas perezosas y voluptuosas una energía tan loca, ni cómo, siendo incapaces de realizar las cosas más sencillas y más necesarias, encuentran en un momento determinado un plus de valentía para ejecutar los actos más absurdos y a menudo hasta los más peligrosos.[52]

Baudelaire, al igual que el voluptuoso y el cobarde, se ve algunas veces impulsado misteriosamente a realizar una acción gratuita que carece de razón y de sentido, en virtud de una fuerza y de una necesidad inexplicable. La escena tiene lugar por la mañana, en una habitación de un sexto piso, cuando el poeta apenas se ha levantado de la cama malhumorado, triste, cansado de no hacer nada y con un impulso para realizar una acción brillante; fue a abrir la ventana cuando vio a un cristalero y lo llamó para que subiera con sus cristales, y al ver de cerca que no llevaba cristales de colores, le echó a la calle y le rompió de un macetazo los cristales que llevaba gritándole: "¡La vida hermosa! ¡La vida hermosa!"[53] La esencia del mal es que carece de una causa racional, y sin embargo, se manifiesta por medio de

[51] Ch. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo...*, p. 47.

[52] El poema en prosa "El mal cristalero", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* p. 379.

[53] *Ibidem,* p. 381.

una necesidad ininteligible. Lo que determina la maldad de una acción no es la acción en sí misma, sino su origen: "Es una especie de energía que brota del aburrimiento y de la fantasía; y aquellos en los que se manifiesta tan inesperadamente son, por lo general, como he dicho, los seres más indolentes y más soñadores".[54] Baudelaire se identifica con estos indolentes ineptos para la acción y, por tanto, se ve a sí mismo como una víctima de su propia pasividad que hace viable la intromisión de un agente exterior que actúa por nosotros: "Yo he sido más de una vez víctima de estas crisis y de estos impulsos que nos permiten creer que unos Demonios maliciosos se introducen en nosotros y nos hacen realizar, sin que nos demos cuenta, sus deseos más absurdos".[55]

Marcel Ruff nos invita a distinguir entre el mal según Poe, es decir, su demonio de la perversidad, y el mal baudelairiano tal y como aparece definido en "El mal cristalero". Baudelaire, a diferencia de Poe, "no hace el mal por amor al mal", de una forma deliberada, sino como víctima de un impulso repentino, fortuito y gratuito.[56] Baudelaire, según Anatole France, no es el poeta del vicio, sino del pecado.[57] Con esta precisión, el acto gratuito no incumbe solamente el placer estético, sino también la salud moral del alma: "Estas bromas nerviosas no están exentas de peligro y a menudo pueden pagarse caras. Pero a quien ha disfrutado por un instante un goce infinito ¿qué puede importarle la condenación eterna?".[58] Desde este punto de vista, el mal no es amado por sí mismo, sino como vía para acceder al bien. Sin embargo, el sumo bien es imposible de alcanzar, lo cual manifiesta las insuficiencias de este mundo y justifica los deseos de escapar hacia otros mundos diferentes. En *Los paraísos artificiales* vuelve a aparecer el espíritu del mal asociado de una manera más directa con Satán y el placer infinito que conduce a la pérdida absoluta de libertad: "Quiso ser ángel, y se ha convertido en una bestia".[59]

Es una ilusión pensar que Satán no sólo pueda, sino que quiera salvar al hombre. Si Dios no pudiera salvar al hombre ni erradicar el

---

[54] *Ibidem*, p. 379.

[55] *Ibidem*, p. 381.

[56] M. Ruff, *L´esprit du mal et l´esthétique baudelairienne*, p. 362.

[57] *Ibidem*, p. 365.

[58] Ch. Baudelaire, "El mal cristalero", *Obra poética completa*, p. 381.

[59] Expresión de Pascal en *Pensamientos*, VIII, 13, que retoma Baudelaire en "El teatro de Seraphin", el tercer capítulo de *Los paraísos artificiales*.

mal de este mundo, se opondría a sí mismo como ser omnipotente, y si no quisiera sería malvado, lo cual no concuerda con su bondad. Por el contrario, si Satán pudiera salvar al hombre dejaría de ser el ángel caído y vencido para siempre y si quisiera no sería Satán, el símbolo del mal. Satán se rebela contra Dios por una razón muy poderosa: su caída no tiene una razón de ser, sino que se debe a la mala suerte. Satán no es verdaderamente culpable de su caída. El verdadero responsable de su caída es Dios que le ha destronado. Baudelaire identifica el destino del poeta con la caída de Satán, el patrono de los exiliados. En el poema "La mala suerte" Baudelaire hace referencia al mítico rey de Corinto, Sísifo, condenado por Zeus a realizar una tarea interminable y sin sentido: subir una piedra que siempre se vuelve a caer. Baudelaire descubre que sólo a través del trabajo continuo puede recuperar la salud del alma, y esta idea se convierte en la letanía de sus plegarias durante los últimos años de su vida: recuperar la salud y las ganas de vivir mediante el esfuerzo de concentración en su obra y en sí mismo, y en un plan ordenado de vida. Sin embargo, en el poema "El esqueleto labrador", se manifiesta su horror por el trabajo que degrada al hombre a un estado deprimente y desmoralizador: "¿Qué todo, hasta la muerte, nos engaña; / que hasta la Nada puede traicionarnos, / y que al fin y a la postre, eternamente, / tendremos, ¡ay!, que trabajar acaso / en un país ignoto todavía, / cavando algún terruño muy ingrato / y empujando una pesada pala / con nuestro pie descalzo ensangrentado?"[60] La vida es dolor y sufrimiento, pero la muerte tampoco es un consuelo cuando los deseos en esta vida no se han cumplido y seguimos esperando a que el telón se levante con la misma curiosidad y expectación que un niño, incluso después de la muerte: "Sin sorpresa había muerto, y la terrible aurora / en torno a mí se abría. —¡Y qué!, ¿eso era todo? / El telón se había alzado y yo esperaba aún".[61] Después de este poema titulado "El sueño de un curioso", está el último poema de *Las flores del mal,* en donde el poeta hace un recorrido por toda su vida desde la niñez hasta la muerte, y su visión pesimista sobre la vida queda resumida; los últimos versos describen el viaje hacia la muerte un momento antes de caer en el abismo. En ese instante la vida entera del poeta aparece con un significado desmesurado aun-

---

[60] El poema "El esqueleto labrador", en Ch. Baudelaire, *Obra poética completa,* p. 217.

[61] El poema "El sueño de un curioso", *ibidem.,* p. 291.

que desconocido y determinado por la experiencia del mal: "Descender al abismo, ¿qué importa Infierno o Cielo? / ¡Al fondo de lo Ignoto para encontrar lo nuevo!"[62]

El *Guignon*, la "mala suerte", impregna toda la existencia de Baudelaire: la enfermedad venérea, la incomprensión familiar que se manifiesta en la tutela judicial de 1844, los continuos problemas financieros que le obligaron a viajar de un lugar a otro, sin domicilio fijo, para escapar de sus acreedores, la hostilidad de la Francia de Napoleón III que condena en 1857 algunos poemas de *Las flores del mal* por atentar contra la moral pública. Su fracaso en la academia y, más tarde, su desolada existencia en Bruselas, donde compone su última obra inacabada titulada *Pobre Bélgica*. El 15 de marzo de 1866, Baudelaire sufre un ataque de hemiplejía en Namur, que le deja paralítico. Un nuevo ataque que se produce a final de mes le provoca una afasia completa: Baudelaire se queda sin habla. El 2 de julio de 1866 es trasladado a París, donde es internado en la casa de salud del Dr. Duval. Allí recibirá las visitas de su madre y de sus amigos. Muere en 1867 a los cuarenta y seis años de edad.

Toda la vida y la obra de Baudelaire están destinadas a representar el espíritu del mal. Es el primer poeta infeliz y consciente de cargar con una maldición. Su espiritualidad está vinculada al espíritu del mal. Pero lo que también es importante señalar es que su concepto de modernidad está íntimamente asociado con el problema del mal que no puede ser explicado por la razón, como sostenían las filosofías de inspiración racionalista o idealista, reduciendo el mal a la privación de bien, es decir, a la nada, como en san Agustín, o a un obstáculo de la historia que no impide al hombre dirigirse hacia la superación de todas las contradicciones en el futuro de la humanidad, como en Hegel y Marx, o a una ausencia o limitación del conocimiento humano, como en Sócrates y la filosofía racionalista posterior.

Baudelaire no cree en el triunfo del bien sobre el mal; se apoya en san Agustín y en Pascal con el fin de sustentar su tesis sobre la maldad natural del hombre. No comparte las ideas de progreso de Rousseau, Voltaire y Hugo, sino toma el camino del individualismo y de la desdicha de los hombres solitarios. La lucidez de su conciencia se convierte en su único faro para iluminar el camino hacia lo desconocido, fascinado por los placeres efímeros y el agitado presente: la conciencia en el mal.

---

[62] El poema "El viaje", *ibidem*, p. 299.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Alejandro Tomasini, *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*, Plaza y Valdés, México, 2001, 272 pp.
ISBN: 968-856-934-8

ACERCA DE *TEORÍA DEL CONOCIMIENTO CLÁSICA Y EPISTEMOLOGÍA WITTGENSTEINIANA*, DE ALEJANDRO TOMASINI

María del Consuelo Villanueva

Mediante una posición filosófica bien definida, Alejandro Tomasini reincide en su labor de exégesis y *aplicación efectiva* del pensamiento de Wittgenstein, en este caso, mediante un análisis detallado de problemas centrales de la teoría del conocimiento. La tesis principal del libro se anuncia desde su título, es decir, se establece una distinción radical entre la teoría del *conocimiento clásica* y la *epistemología wittgensteiniana*. ¿Cómo se define tal y por qué habría de convencernos? Tomasini ha reflexionado en torno a esta cuestión en diversos contextos,[1] y esta vez nos presenta una respuesta más detallada y compleja que en sus obras anteriores. Tal respuesta está determinada por el modo de concebir la propia filosofía como actividad intelectual que entraña *métodos* específicos para llevarse a cabo.

De esta manera, el autor argumenta desde el principio en favor de que el método de investigación wittgensteiniano resulta tan innovador que es imposible concebirlo como un método filosófico en el sentido clásico de la expresión. Cabe señalar que incluso el propio Wittgenstein llegó a oponer su modo de reflexionar a la filosofía; ésta se plantea problemas bajo una tergiversación del propio len-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] *Vid.*, por ejemplo Alejandro Tomasini Bassols, "Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteniana", en *Interlínea*, México, 1995; "Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgenstenianas", en *Interlínea*, México, 1994, entre otros.

guaje. De acuerdo con la interpretación de Tomasini, Wittgenstein llegó a la conclusión de que los problemas filosóficos se deshacen al confrontarse con el lenguaje natural. En otras palabras, los problemas y las tesis filosóficas son meros artificios que se establecen cuando se olvida nuestro modo de hablar cotidiano y se le confiere una nueva significación tal como si la reflexión filosófica nos transportara a un contexto irreal, y, sin embargo, abiertamente problemático, siempre *aporético.* La teoría del conocimiento brinda diversos ejemplos de aquello que podríamos concebir como los típicos *enredos filosóficos*. Tomasini se muestra dispuesto a analizarlos en su contexto y a confrontarlos después con el método wittgensteiniano. De ahí que la labor filosófica de Tomasini consista, en primera instancia, en evaluar y analizar una gran diversidad de métodos filosóficos. Él no renuncia a recorrer el camino dictado por los epistemólogos clásicos; al contrario, asume dicha responsabilidad con verdadera comprensión y *compasión* socráticas. No obstante, la exposición de diversas concepciones epistemológicas parece representar para el autor sólo el preámbulo para desarrollar una serie de tesis desconcertantes. Estas últimas parecen conducir a un cierto reduccionismo con respecto de los propósitos de la propia filosofía mediante el original y polémico método de Wittgenstein.

Con el objetivo de desarrollar el contraste entre la *teoría del conocimiento clásica* y la *epistemología wittgensteiniana,* el libro está dividido en dos partes. Cabe señalar que la primera es considerablemente más extensa, lo cual llama la atención, porque se trata justamente de la posición global que el autor cuestiona radicalmente. En la introducción se explica y delimita el papel de la teoría del conocimiento en tanto área de la filosofía. Al exponer tal delimitación, Tomasini establece la distinción entre los dos enfoques que dan título al libro. En términos generales, el autor se propuso demostrar que el *enfoque clásico* está mal planteado al ser refutado por el *enfoque wittgensteiniano.* Tal refutación se logra, de acuerdo con Tomasini, al mostrar que la filosofía clásica se constituye a partir de complicadas mitologías que, en cuanto tales, están totalmente desvinculadas de la *realidad humana.* Desde esta perspectiva, parece que en última instancia el autor se propone mostrar que tras el análisis por el método que le atribuye a Wittgenstein, los "resultados" de la filosofía tradicional se muestran como grandes absurdos. Tal conclusión parece eliminar a la filosofía tradicional con toda su riqueza y complicaciones, para dar paso al llamado *análisis conceptual.*

La primera parte del libro está dividida en ocho capítulos. En el primero, el autor desarrolla una

exposición del concepto de conocimiento mediante un análisis crítico de la concepción platónica. Hacia el final del capítulo, se opone al llamado análisis conceptual con el procedimiento definicional (o esencialista); de ahí que el autor opte por un peculiar enfoque, el *enfoque gramatical.* La problemática planteada en este capítulo entraña diversas interrogantes que son presentadas por el autor de manera sistemática y ordenada a lo largo de todo el libro. Tomasini muestra cómo una cuestión lleva a otra; de ahí que su exposición esté guiada por una inteligente y madura metodología filosófica.

El segundo capítulo está dedicado al problema general del escepticismo; el punto de partida es una reconstrucción temática del *escepticismo cartesiano.* Tomasini enfatiza los problemas de esta concepción, argumentando además que se trata de una posición filosófica paradigmática. El capítulo culmina con un análisis crítico de la argumentación cartesiana por medio de diversas líneas de pensamiento trazadas por Norman Malcolm.

El escepticismo filosófico cuestiona los tipos de conocimiento; de ahí que en el tercer capítulo se analice el tema del conocimiento perceptual. El punto de partida es justamente un análisis del concepto de percepción. De nueva cuenta, el autor expone una posición paradigmática sobre el tema, en este caso, la posición empirista; inicia con Locke y algunas reflexiones sobre su versión de la *teoría de las ideas.* En seguida, se presenta una breve reconstrucción de la perspectiva de Russell en torno a la percepción, comenzando con su teoría de los *sense-data.* Tomasini logra un primer contraste con los enfoques empiristas al presentar una exposición muy general (tal vez demasiado general) de la *Teoría kantiana del conocimiento.* El desarrollo de este capítulo, que parece una breve consideración de la génesis histórica del tema, termina con un contundente análisis del giro lingüístico de los métodos de análisis filosóficos surgidos durante el siglo XX. Como era de esperarse, para Tomasini la posición aclaratoria para los problemas generados por las teorías filosóficas de la percepción es la de Wittgenstein, en este caso, la crítica wittgensteiniana a la noción de *privacidad* de las experiencias visuales.

La diversidad del conocimiento perceptual está claramente ejemplificada con la *teoría de las ideas.* La clasificación lockeana muestra, por ejemplo, que aunque todo nuestro conocimiento se deriva de la experiencia, necesitamos la memoria para estructurar nuestros objetos de conocimiento. Dentro de la clasificación lockeana de las *ideas de reflexión,* se encuentran los recuerdos como entidades mentales que requieren un proceso más complejo que la percepción

sensorial. El tema del cuarto capítulo es justamente el recuerdo. Tomasini comienza por ubicarlo como fuente de nuestro *conocimiento del pasado.* La metodología expositiva del autor es similar a la de los capítulos anteriores. No obstante, el elemento más novedoso en este caso es la exposición de la perspectiva de Malcolm acerca del recuerdo. La intención *dialógica* de todo el texto de Tomasini ubica las reflexiones malcolmianas como correcciones a la teoría de Russell sobre el recuerdo.

Ahora bien, nuestro *conocimiento del pasado* es fundamental incluso para conformar nuestra autobiografía. La historia individual de cada persona es objeto de conocimiento, pero también está sujeta a diversas interrogantes. La filosofía comienza con consideraciones acerca de la clase de seres que somos; busca las condiciones de posibilidad para conocernos a nosotros mismos, etcétera.

En el capítulo cinco, Tomasini desarrolla el tema del autoconocimiento: el Yo y la identidad personal. Las respuestas para la búsqueda del autoconocimiento son tanto ontológicas como epistemológicas. La diversidad de concepciones filosóficas acerca del Yo parece haber generado una serie de tergiversaciones conceptuales en la búsqueda de una caracterización satisfactoria de nosotros mismos. Se ha discutido si nuestro rasgo definitorio es la conciencia (y autoconciencia) o nuestra condición corporal. Por otra parte, también se han eliminado explicaciones simples acerca de nuestra existencia concreta basadas en nuestro modo común de concebirnos a nosotros mismos. Tanto el aspecto común como el espontáneo de nuestra autopercepción son ajenos a las concepciones filosóficas del autoconocimiento.

Este capítulo es uno de los más completos y mejor logrados de todo el libro. En él, Tomasini muestra la serie de dificultades que implica la búsqueda filosófica del autoconocimiento. Quizá con este problema se aprecie mejor que en cualquier otro la artificialidad y sinsentido de las respuestas filosóficas a las siguientes cuestiones: ¿qué clase de ser soy?, ¿qué es lo que confiere unidad a la conciencia? o ¿por qué somos capaces de adscribirnos identidad? Tomasini va más allá: no sólo son absurdas las respuestas, sino que las preguntas están, en última instancia, mal planteadas. Ello se muestra al confrontar las concepciones derivadas del dualismo cartesiano con nuestros *juegos de lenguaje* y nuestras *formas de vida efectivas.* No nos concebimos a nosotros mismos como *sustancias mentales* cartesianas ni como *haces de percepciones* humeanos, etcétera. Tomasini muestra incluso que la solución de Strawson al problema está mal planteada porque presupone y acepta una cierta validez del

dualismo cartesiano. Tal aceptación, por parte de Strawson, se traduce en la pretendida similitud entre las autoadscripciones de estados mentales y las autoadscripciones de atributos físicos. En ambos casos se establece una especie de relación de propiedad. Tomasini muestra que es innecesario enfatizar la noción de propiedad en relación con los propios estados mentales. La estrategia para llegar a tal conclusión está inspirada en las reflexiones wittgensteinianas presentadas en *El cuaderno azul.* La originalidad de la respuesta wittgensteiniana descansa nuevamente en el enfoque lingüístico. Dicho de otro modo, no tenemos que ir en busca de entidades especiales para caracterizar al Yo; la respuesta está en los usos que damos al *pronombre.* Tanto las investigaciones metafísicas como las fenomenológicas quedan canceladas al remitirnos a la cotidianidad y cercanía de nuestros *juegos de lenguaje.* De ahí que el *análisis conceptual* cobre vida al mostrar su dinámica existencia en nuestras vidas, incluso mediante el hecho indiscutible de *conocernos a nosotros mismos* mediante una comunicación efectiva. Tanto la identidad personal como el contexto objetivo por el cual nos afirmamos como individuos son elementos centrales y claramente significativos dentro del plano de nuestra dinámica *realidad lingüística.*

El criterio lingüístico es cuestionable, tal como lo son todos los métodos de investigación filosófica. ¿Hasta qué punto es posible considerar como verdaderos los resultados del *análisis conceptual* con respecto del autoconocimiento? Lo anterior conduce a una cuestión más radical dentro del ámbito de la teoría del conocimiento: ¿qué es la verdad?, ¿en qué residen los criterios de verdad? ¿Bajo qué condiciones es posible considerar una creencia como verdadera? El capítulo seis está dedicado al tema de la verdad y el autor trata de responder a las cuestiones anteriores mediante la exposición de diversas teorías de la verdad. Específicamente se exponen los rasgos generales de las siguientes teorías: la teoría de la correspondencia, la de la coherencia, la pragmatista, la de la redundancia. Tomasini concluye este análisis con la exposición de la denominada concepción semántica de la verdad, pronunciándose nuevamente en favor del análisis conceptual. Tal análisis debe dar cuenta incluso de otros tipos de conocimiento. De ahí que el tema del capítulo siete sea la *verdad necesaria y el conocimiento a priori.* La línea de investigación es nuevamente expositiva e histórica. El autor repasa las concepciones de autores clásicos y tan diversos como Descartes, Leibniz, Kant, Russell y Carnap. Por supuesto que no podían faltar consideraciones wittgensteinianas basa-

das, en este caso, en algunos pasajes del *Tractatus.*

Mediante análisis y exposición de algunos de los temas centrales de la teoría del conocimiento, llegamos finalmente al vínculo, que tiende el autor entre la teoría del conocimiento clásica y la epistemología wittgensteiniana. Más que función de vínculo, en el capítulo ocho Tomasini pretende justificar la tesis según la cual el cambio de enfoque en el método de investigación filosófica se debe, en principio, a E. Moore. Aunque mediante un método inconsistente y poco claro, Moore estableció la importancia del *lenguaje natural* en la investigación filosófica. Tomasini muestra una serie de inconsistencias en la metodología de Moore. Por ejemplo, el hecho de que éste haya aceptado tácitamente la validez de sofisticadas nociones filosóficas como la russellina (típicamente empirista) de *sense-data.* No obstante, Tomasini reconoce los grandes méritos filosóficos de Moore. Así lo demuestra al dedicar el último capítulo de la primera parte de su libro a exponer justamente algunos aspectos de la filosofía de G. E. Moore.

Después de este recorrido histórico y analítico de la teoría del conocimiento clásica, por fin llegamos a la segunda parte del libro de apenas 39 páginas. Ya se ha mencionado que llama la atención la desproporción entre la primera y la segunda parte del texto, sobre todo porque en la segunda se expone la posición defendida desde un principio. Empero, esto parece justificarse debido a que a lo largo del libro el autor confronta continuamente el punto de vista clásico con el wittgensteiniano. Siguiendo una técnica similar a la utilizada en otras de sus obras, presenta tal confrontación al final de cada capítulo o al concluir el análisis de un tema después de problematizarlo. En la segunda parte del libro, Tomasini vuelve a confrontar sumariamente la metodología clásica con la metodología de Wittgenstein. En seguida se remite a *Sobre la certeza*, con el fin de presentar un novedoso y sistemático modelo de argumentación que termina por esclarecer los típicos problemas epistemológicos. Cabe recordar que en el caso de *Sobre la certeza,* Wittgenstein cuestiona, en primer término, precisamente la perspectiva de Moore.

Finalmente, mediante la *refutación definitiva* al escepticismo y algunas aclaraciones acerca del uso del análisis gramatical, Tomasini concluye su libro con nuevas interrogantes. ¿Qué queda de la teoría del conocimiento después de Wittgenstein? Si los problemas del enfoque clásico fueron eliminados al lograr aclaraciones conceptuales, ¿cuál es la nueva caracterización de la filosofía?, ¿cuáles son sus objetos de estudio? Si bien se ha dejado claro en qué consiste el enfoque de la epistemología

wittgensteiniana, no queda suficientemente claro cuáles son los problemas y los nuevos objetivos de la filosofía. Tomasini enfatiza los propósitos meramente negativos y destructivos de la metodología de Wittgenstein. Muestra claramente cómo refutar los enfoques clásicos mediante la metodología wittgensteiniana; pero ¿qué nos permite entender dicha metodología? El autor apenas sugiere que a partir de Wittgenstein, el epistemólogo debe establecer ciertos vínculos con la ciencia y seguir aclarando usos de nuevos *juegos de lenguaje* con el fin de desmantelar pseudoproblemas surgidos por incomprensiones gramaticales. Desde esta perspectiva, la tarea de la filosofía sigue siendo meramente negativa, aunque con un propósito bien definido.

Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana es una excelente muestra del ejercicio filosófico, sobre todo porque enfatiza la importancia del diálogo y la confrontación entre tesis de grandes pensadores. Desde esta perspectiva, Wittgenstein sigue siendo un filósofo convencional. Su interés se centra en dialogar con sus antecesores con el fin de comprenderlos y, en última instancia, refutarlos. El método fundamental en filosofía es justamente el *dialéctico*. En el nivel básico, tal hecho no hace al método wittgensteiniano radicalmente distinto a los enfoques clásicos. Sin embargo, dados los resultados de los distintos modelos de argumentación, enfrentarse a la filosofía significa enfrentarse a la diversidad. Alejandro Tomasini defiende de manera excesiva y reiterativa el enfoque de Wittgenstein al insistir en que sus conclusiones son contundentes y definitivas. Empero, vale la pena apreciar los alcances de su investigación y asomarnos a su texto con actitud crítica con respecto a estas conclusiones. Ello nos permitirá, a nuestra vez, cuestionarnos acerca de las posibilidades de un renovado diálogo filosófico.

Ana María Echeverri
Arte y cuerpo. El cuerpo como objeto en el arte contemporáneo
prólogo de Luis Xavier López Farjeat
México, Porrúa, 2003
ISBN: 970-07-40587

ACERCA DE *ARTE Y CUERPO. EL CUERPO COMO OBJETO EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO*, DE ANA MARÍA ECHEVERRI

Ángel Alonso*

"La preocupación del arte de las últimas décadas se ha centrado en la crítica y desafío contra la belleza corporal ideal, en el sentido de armonía y proporción, asumiendo posiciones sacrílegas, profanas y masoquistas frente al propio cuerpo. Ya sea por medio de un discurso conceptual o una práctica simulada o real, el arte contemporáneo tiene frente al cuerpo una responsabilidad ideológica"

Ana Echeverri

El libro *Arte y cuerpo* de Ana María Echeverri es una obra que, debido a la sencillez y claridad del lenguaje empleado, puede ser considerada como un libro de texto del nivel bachillerato, así como un texto introductorio dirigido a aquellos que deseen comprender el arte de nuestros días. Es una obra a la que uno puede reclamarle la falta de imágenes que ilustren el texto (por aquellos que no conozcan la obra de Orlan, ciertos *ready-mades* o algunos "cuadros clásicos"), y el hecho de que en ocasiones ciertos apartados son muy breves, aunque sustanciales.

El *cuerpo* como objeto de reflexión y contemplación, o bien, como un medio que permite criticar y comprender las ideologías de nuestro tiempo son los temas que giran a lo largo de este texto. Ciertamente es una labor ardua y complicada, pues es uno de los temas fundamentales de la filosofía; pero la intención del escrito no es ofrecer la última disertación acerca de lo que cierto filósofo asume sobre

* División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

el cuerpo ni brindar una erudita recopilación de las contribuciones históricas sobre la significación y sentido que la filosofía ha dado al cuerpo, sino el poner en cuestión su importancia en el arte con todos los problemas que esto implica, cuestionar la visión "oficial" e indicar ciertas responsabilidades que tiene la filosofía en el arte. Deja al lector la tarea de profundizar sobre esta noción, así como interactuar con las manifestaciones artísticas que se encuentran en los teatros, cines, festivales, foros y museos de nuestras naciones. ¿Es acaso un defecto el que no trate con detalle la noción de cuerpo, o que no mencione someramente el legado histórico-filosófico? No, considero que Echeverri no quiere perderse en los detalles de una conceptualización o de mencionar cada tradición filosófica, sino quiere dejar en claro que ha sido y será el cuerpo uno de los temas más recurrentes y cruciales en la historia de la humanidad, pues tiene que ver con lo que somos. El hecho de que en nuestra época todo gire en torno a la apariencia física, a utilizar el mismo cuerpo como un medio y una obra de arte (por los tatuajes o *piercings*, por poner unos ejemplos), así como las críticas sociales y religiosas dirigidas hacia el mismo no son temáticas nada gratuitas u ocasionales, sino que manifiestan la importancia de reflexionar sobre el cuerpo en el arte contemporáneo y, por ende, en nuestras vidas. *Arte y cuerpo* se divide en tres secciones: *1)* la idea histórica del cuerpo en las representaciones artísticas, *2)* el cuerpo como objeto de la interpretación plástica, y *3)* arte y tecnología.

En la primera de ellas, encontramos un breve recorrido que va de los griegos hasta la aparición de los *ready-mades*. En el arte griego, el cuerpo humano representaba un manantial de significación en los ámbitos estético, político y ético, de los cuales surgen las nociones de antropocentrismo y de belleza (en este sentido, *clásica* y occidental). Basta recordar alguna escultura clásica en la que encontramos un equilibrio entre armonía y belleza, reflejados en el cuerpo humano. En la Edad Media, el arte, al estar vinculado a la Iglesia, expresará los designios divinos, el plan de salvación, y la representación de la vida y obra de ciertos santos o fragmentos bíblicos, ya que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, por lo que el cuerpo humano equivale al *templo* de Dios. Será en el Renacimiento donde aparece el desnudo y, conforme transcurrió el tiempo, el debate sobre la significación y las posibilidades de plasmar e interpretar al cuerpo humano de manea ideal y conceptual. Ante el debate en torno al papel y expresión del cuerpo, que va de la Ilustración hasta el cubismo y las vanguardias, Echeverri afirma que

> El artista, en virtud de sus posiciones radicales frente a la figuración como obra de arte o la producción de objetos artísticos, sumado a una desacralización del arte en tanto que en situación estética, contribuye a crear un nuevo imaginario de las sociedades industriales.

Motivo por el que en nuestra época el cuerpo adquiere el carácter de protagonista al ser no sólo objeto de reflexión, sino el instrumento y objeto mismo que busca un sentido y una significación a lo que somos y al contexto en el que vivimos.

A la postre de un breve recorrido histórico, en el segundo capítulo se aborda el giro que tiene la noción de cuerpo en el arte. Dicho con las palabras de la autora:

> Durante siglos se retrató el cuerpo desnudo, se le representó vestido para galas, se le mostró en las más precarias condiciones, pero nunca con el objeto de reflexionar directamente sobre él, sino como representación –pictórica y escultórica– de lo que es el hombre y, al mismo tiempo, como demostración de la maestría del artista[...]. En el arte de la segunda mitad del siglo XX, dentro de una forma cultural que se desliza desde una sociedad industrial a una sociedad de la información y cibernética, se ve cómo el cuerpo ha pasado a ser protagó-nico, no sólo de la pintura y la escultura, sino de nuevas formas de creación, como son la *performance*, el *body art*, el *fluxus* o el *hap-pening*.[1]

[1] pp. 35-36.

En este apartado, Echeverri narra la manera en que el cuerpo pasa a ser el objeto de estudio y de trabajo de las vanguardias hasta el día de hoy. Da una breve sinopsis de lo que es el *Minimal Art*, de los *ready-mades*, *Process Art*, *Land Art*, *Body Art*, la *performance*, el *happening*, entre otros, lo cual es muy valioso, pues muchas de estas nociones o términos son usados indistintamente, sin saber a ciencia cierta a qué se refieren, y la autora los explica con una gran claridad y sencillez. Al no ser el objetivo de esta reseña el narrar el libro en cuestión, quisiera destacar un punto en especial: la función del arte en nuestros días; la mayoría de la gente desprecia el arte contemporáneo por no opinar nada, por olvidarse de los temas clásicos, o simplemente porque no lo entienden o no le ven un sentido a dichas expresiones estéticas. Echeverri, después de explicar el proceso de desmaterialización de la obra de arte, afirma que en el momento en que se reflexionó:

> la relación entre el espectador y el espacio circundante de la obra y cómo el observador podía interferir en el proceso creativo. Son los primeros pasos para tomar al espectador como parte activa de la forma artística: el gran sueño del arte contemporáneo ha sido transformar al espectador en artista.[2]

[2] p. 46.

Y qué mejor prueba que el *Body Art*, los *happenings* y la *performance*, en donde el cuerpo es una moneda de dos caras: por una parte, un estereotipo y un patrón de belleza —una especie de molde, fruto del *marketing,* que el ser humano deberá asumir para ser aceptado en la sociedad—, y por otra, el medio de denuncia social, por lo que dejan de ser el lienzo, el mural o la piedra los receptores de la ideas o críticas y es el propio cuerpo el que expresa el caos, fragmentación de la sociedad; es una prueba fehaciente del anhelo de encontrar un sentido al sinsentido de la vida. Cada una de las expresiones artísticas se vinculará a la música, la arquitectura, danza, etcétera, lo que posibilita una multiplicidad de interpretaciones y de comprensión de lo que el ser humano es. No en balde, Echeverri afirma:

> Existen en la actualidad dos acercamientos al cuerpo por parte de los artistas. El primero consiste en verlo a través de objetos que se encuentren icónicamente relacionados con él, que actúan como sustitutos de lo real. Es decir, se usa el cuerpo como tema pero no se le expone como objeto, la obra gira en torno a él, reflexiona sobre él, convirtiendo a los objetos en metáfora de la corporalidad[...]. El segundo acercamiento evoca lo real en sí mismo. Muestra al cuerpo en condiciones extremas, violado, tanto en el sentido de quebranto como en el de profanación, pero con una característica importante: lo que muestra es siempre real.[3]

Finalmente, en el tercer capítulo, la autora hace una referencia muy acertada y precisa a dos artistas de suma importancia en el arte contemporáneo: Orlan y Stelarc. Es aquí donde uno lamenta la ausencia de imágenes, pues aquellos que no conozcan las imágenes no terminarán de comprender lo que Echeverri describe con gran detalle. Lo que es importante destacar es que, tanto Orlan, como Stelarc

> proponen una nueva forma de entender el cuerpo, en la cual, la división milenaria entre cuerpo y alma, vuelve a replantearse, no para sobrevalorar una dimensión sobre la otra, sino para repensar el cuerpo. Ambos proponen un cuerpo que no vale tanto como tal, como exterioridad y lugar de sensaciones, sino como posibilidad de redefinirlo [...]. Ambos se inscriben en la era *cyborg*, es decir, sus cuerpos se convierten en organismos híbridos entre máquina y carne, en los cuales lo que está en juego es la posibilidad de habitar el futuro y asumir las consecuencias de un cuerpo valioso no como creador de identidad, sino como objeto susceptible de ser manipulado, reconstruido, derrotado o reemplazado.[4]

---

[3] p. 70.

[4] pp. 88-89.

En esta sección, la autora de *Arte y cuerpo* plantea preguntas y posibles formas de comprender el arte contemporáneo, dando al lector la responsabilidad de que sea él mismo quien encuentre una respuesta, es decir, que deje de ser un lector *pasivo* quien se conforma con leer el texto y comprender las soluciones a los problemas allí descritos, sino que se convierta en un lector *activo*, que ponga en duda las piezas y elementos que Echeverri da a lo largo del texto, y sirvan de herramientas para que cada uno de nosotros nos enfrentamos a la interpretación del arte contemporáneo y, a la vez, aportemos una reflexión para encontrar una significación al cuerpo, a la expresión artística de nuestros días y, por ende, a la vida misma. Por estos motivos y otros más, sugiero la lectura de *Arte y cuerpo*, pues brinda elementos esenciales para comprender nuestro contexto y plantea muchas preguntas que en algún momento deberemos responder.

ALEJANDRO COLÍN

Víctor M. Martínez

La razón y la locura se encuentran separadas por una pequeñísima línea, una sutil barrera apenas perceptible. A menudo brincamos –como Alicia frente al espejo- de uno a otro lado de esa barrera por instantes (el tráfico citadino, la pérdida de un ser querido, el enamorarse...) y en la gran mayoría de las veces, logramos regresar a nuestro punto de partida sin mayores percances.

Los trazos, las manchas, la(s) intensidad(es), que nos presenta Alejandro Colín en su serie *Visitas al Hospital,* invita a reflexionar acerca del dolor y la desesperación –de la condición de *otredad*–, de aquellos que no pudieron, por alguna razón, a veces aparentemente inexistente, brincar la barrera de regreso y permanecen –con dolor, con resignación, con extravío...– del otro lado del espejo como aquella la Alicia de Caroll, enfrentándose sin cesar a sus propios demonios.

Si bien el tema de dolor y la locura ya ha sido tratado antes por diferentes artistas, en diferentes épocas y por diferentes medios (Miguel de Cervantes y Franz en la literatura; Francisco de Goya, Francis Bacon, José Luis Cuevas y Arturo Rivera en la gráfica y la pintura; Joel Peter Witkin, Cindy Sherman y Nan Goldin en la fotografía, por nombrar sólo unos cuantos), lo que caracteriza a la obra de Alejandro Colín es la fuerza del trazo del dibujo *in situ*, las diversas calidades dentro de la monocromía que gráficamente nos describen el alma de los seres (como en *Extrañado* y *Grito*), pero también la resignación de los "pacientes" (extraño término para describir a aquellos a quienes les aqueja cualquier mal) y de sus "aliviadores" (como en *Niño da da, Silencio* y *Enfermero*).

Los dibujos de Colín describen por medio de líneas, sombras y luces (a la manera de los tratados de anatomía) lo incomprensible de uno y otro lado del espejo (como muestra están: *¿?*, *Epilepso y familiar* y *Manita*) y nos hacen imaginar acerca de los motivos que llevan a alguien a "elegir" (de manera conciente o inconsciente) brincar hacía ese otro lado y permanecer allí; nos sugieren nuestra propia fragilidad como individuos, dentro de un mundo cada vez más enloquecido.

---

* Escuela de Diseño Gráfico, Universidad Intercontinental, México



Grito, serie "Visitas al hospital", lápiz sobre papel,
38.5 x 29 cm, 2004



Da da, serie "Visitas al hospital", grafito sobre papel,
38.5 x 29 cm, 2004



Niño da da, serie "Visitas al hospital", grafito sobre papel,
38.5 x 29 cm, 2004



Resignación, serie "Visitas al hospital", lápiz sobre papel,
38.5 x 29 cm, 2004



¿ ?, serie "Visitas al hospital", lápiz sobre papel,
38.5 x 29 cm, 2004





Epilepso y *Familiar*, serie “Visitas al hospital”, díptico, bolígrafo sobre papel
38.5 x 29 cm, 2004



Crisis de ausencia II, serie "Visitas al hospital", lápiz sobre papel, 38.5 x 29 cm, 2004



Musa en el solar de la tuberculosis I, serie "Visitas al hospital", lápiz sobre papel, 38.5 x 29 cm, 2004



Revista de filosofía, Arte y Religión de la Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental

Orden de suscripción

Nombre:	
Dirección:	
Código postal:	Ciudad:
País:	Teléfono y/o fax:
Correo electrónico:	

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana, $ 170.00
Extranjero: $30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico (egonzalez@uic.edu.mx) o por teléfono (5487 1430). En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cuenta 123 1871, sucursal 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando, en la parte superior de la ficha de déposito, el concepto del pago (suscripción Revista *Intersticios*). Se enviará copia de la ficha de depósito por fax (5487 1337). El original deberá remitirse por correo físico a Revista *Intersticios*, Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Insurgentes Sur No. 4303, Santa Úrsula Xitle, 14420, Tlalpan, D.F.

PARA PUBLICAR:

Interesados en publicar pueden encontrar la información completa en la página de la Revista *Intersticios*, http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm o bien dirigir correspondencia a la siguiente dirección electrónica egonzalez@uic.edu.mx




Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ______________________________

Dirección: ______________________________

Código Postal: ____________ Ciudad: ____________ País: ____________

Teléfonos: ________ ____________ Fax: ____________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ______________________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 55 13 38 42
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx

revista semestral

signos filosóficos

departamento de filosofía
csh/uam/iztapalapa

Núm 1. "La primera *Begriffsschrift* fregeana", de Luis Felipe Segura; "La red teórica de la fecundación por doble simiente", de Mario Casanueva; "Una interpretación de la interpretación psicoanalítica", de Fernanda Clavel; "Confrontando la naturaleza: ecología, ética y toma de decisiones", de Teresa Kwiatkowska; "La disolución de la obra de arte", de Gustavo Leyva Martínez; "La *phronesis* griega como forma *mentis* de eticidad", de Francisco Piñón; "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis", de Enrique Dussel; "Luis Villoro y el canón cartesiano de la evidencia", por José Marcos de Teresa; y "Consitución de saberes en ciencias humanas" de Julieta Espinosa.

Núm 2. "El neokantismo en México", de Dulce María Granja; "El problema de la coexistencia de las sustancias en la *Nova dilucidatio* de Kant", de Gustavo Sarmiento; "Ciencia y Arte", de Francisco Piñón; "Las leyes causales psicológicas *ceteris paribus*: ¿con excepciones o heteronómicas?", de Jorge Tagle Marroquín; "Los usos de Hobbes: Carl Schmitt", de Luis Salazar; "Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo", de Pedro Enrique García Ruíz; "Reconciliación de la diferencia política en el horizonte teórica rawlsiano: aspectos de su teoría de la tolerancia", de Adrián López Cabello; "Los derechos políticos y el estado constitucional en el discurso filosófico actual", de Jorge Rendón; "Seis tesis para un crítica de la razón política", de Enrique Dusell; y "Obituario intelectual: Niklas Luhmann o la teoría como pasión", de Jorge Galindo.

Núm. 3. "Robert Musil o las dificultades actuales de una vida ética", de Juan Cristóbal Cruz Revueltas; "Proyección y crítica de la cultura científica en Francis Bacon y Jonathan Swift", de José Miguel Esteban; "Mestizaje cultural y ethos barroco", de Stefan Gandler; "Perplejidades y actitud crítica: consideraciones en torno a la filosofía kantiana de la educación"; "Racionalidad, humanismo y modernidad", de Francisco Piñón; "Una aproximación al problema de la conciencia", de Salma Saab; "Pragmatismo y cultura", de Roberto Sánchez Benítez; "Psicología y ética de la guerra", de Teresa Santiago; y "Max Weber y la política democrática", de Humberto Schettino.

Núm. 4. Dossier: Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl a los 100 años de su publicación: "El nacimiento de la fenomenología", de Gustavo Leyva; "La significación filosófica fundamental de las *Logische Untersuchungen* de Husserl", de Dorion Cairns; "Diversos conceptos de la lógica y su relación con la subjetividad", de Rudolf Bernet; "La lógica pura, la idea de la gramática pura y el problema de una filosofía del lenguaje en las *Investigaciones Lógicas*", de Christian Mökel; ""La irrupción de la fenomenología: Génesis de las Investigaciones Lógicas de Husserl", de Rosemary Rizo-Patrón; y "Las Investigaciones Lógicas en México", de Antonio Zirión. Artículos libres: "¿Buenas noticias sobre la 'muerte del arte'? Arte, historia y política entre el comunitarismo hegeliano y el individualismo de Danto", de José Fernández Vega; "*Así habló Zaratustra*: Una subversión de la temporalidad", de Rebeca Maldonado; "Los diálogos del alma. En torno a la concepción de la *psique* platónica", de Paulina Rivero Weber; "La filosofía florentina en el jardín de Adán", de Jorge Velázquez; "El desafío de la justicia global", de Alesandro Ferrara.

Núm. 5. "Islas en la laguna del sistema: La relación de Kant con Fichte y Schelling", de Felix Duque Pajuelo; "Habitar el asombro", de Cresenciano Grave; "Newton, Einstein y la noción de tiempo absoluto", de Nydia Lara Zavala y Andrea Miranda; "El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: Estudios de caso en la ciencia y el Derecho durante el siglo XVII", de Larry Laudan; "Sobre la unidad de las ciencias biológicas", de Pablo Lorenzano; "Historicidad y temporalidad en *El ser y el tiempo* de M. Heidegger", de Juan Manuel del Moral; "Nominalismo epistemológico y relativismo cultural: Acerca de la posibilidad de dar razones", de María Teresa Muñoz, "La responsabilidad de las firmas en el sistema de mercado" de Leticia Naranjo; "Platón: Posibilidad de la existencia de la doctrina no escrita", de Florencia Sal; "*El Quijote*: ¿Una vindicación o un memorial de agravios?", de Ángel Alonso Salas

Núm: 6. "Las metamorfósis del *Self* en la modernidad", de Josetxo Beriain; "Liberalismo, cultura y neutralidad estatal", de Jesús Casquette; "Los juicios kantianos acerca de la guerra", de George Cavallar; "A propósito del *Nietzsche* de Heidegger", de Alberto Constante; "¿Ultrahumanismos?", de Jorge Dávila; "Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)", de Enrique Dussel; "Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein", de Laura Hernández; "La presencia del pensamiento judío-hispano en la ética de Spinoza", de Joaquín Lomba; "Memoria futurista o el juego del historiador", de María Rosa Palazón; "John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. algunas consideraciones sobre el uso público de la razón", de Alejandro Sahuí; "El *pacifismo ilustrado* de Immanuel Kant", de Teresa Santiago; y "Nada sagrado: Florida y las dos presidencias de América", de Ely Zaretsky.

Toda comunicación y correspondencia debe dirigirse al Departamento de Filosofía, Edificio F, Universidad Autónoma Metropolitana, Av. Michoacán y La Purísima, Col. Vicentina, 09340, México, D. F.

Correo electrónico: sifi@xanum.uam.mx ó nicomaco1778@uole.com

ESTUDIOS

FILOSOFIA HISTORIA LETRAS

70

ITAM

NUEVA ÉPOCA OTOÑO 2004

Instituto Tecnológico Autónomo de México

ÍNDICE